Società Salernitana di Storia Patria

RASSEGNA STORICA SALERNITANA

Nuova serie

XXIX/2 - n. 58

dicembre 2012

LAVEGLIA&CARLONE

Sede: Biblioteca Provinciale di Salerno, via V. Laspro 1, 84126 Salerno. Sito web: www.sssp.it; e-mail: biblioteca555p@libero.it

Rassegna Storica Salernitana
Rivista semestrale della Società Salernitana di Storia Patria
Fasc. 58 2, 2012 (annata XXIX della Nuova Serie, LXXI dalla fondazione) - ISSN 0394-4018

Tutti i contributi pubblicati nelle sezioni *Saggi* e *Documenti* sono sottoposti a due valutazioni anonime (*peer review*).

Abbonamento annuo € 30 (estero € 40); fascicolo singolo € 20; annate arretrate € 40; fascicoli arretrati € 25. Abbonamento sostenitore € 100. I versamenti vanno effettuati sul c/c postale 10506848 intestato a SOCIETÀ SALERNITANA DI STORIA PATRIA. IBAN per i bonifici: IT 39 R 07601152 000000010506848

Fascicolo stampato con il contributo del Ministero dei Beni Culturali.

via Guicciardini, 31 – 84091 Battipaglia – tel./fax 0828 342527
e-mail: lavegliaeditore@yahoo.it; sito Internet: www.lavegliacarlone.it

Stampato nel mese di febbraio 2013 da Stampa Editoriale - Manocalzati (AV)

SOMMARIO

RECENSIONI

SPOGLIO DI RIVISTE SALERNITANE

VITA DELLA SOCIETÀ SALERNITANA DI STORIA PATRIA

SAGGI

RIASSUNTI/ABSTRACTS

Mario Gaglione, *Il* san Ludovico *di Simone Martini, manifesto della santità regale angioina*

La tesi tradizionale relativa alla committenza ed al significato dell'iconografia del *San Ludovico incoronante re Roberto d'Angiò* (1317 ?, Napoli, Museo di Capodimonte) assegna la commissione dell'opera ad un membro della famiglia reale (probabilmente la regina Maria, madre del Sovrano), che avrebbe così inteso sostenere, anche per immagini, la legittimità della successione di Roberto al trono. Secondo un'altra lettura, l'iconografia della tavola sarebbe riconducibile ad un accordo intervenuto tra papato e casa reale angioina, per giungere alla canonizzazione di Ludovico nonostante le sue simpatie per i francescani spirituali: accordo che avrebbe anche comportato l'espunzione dalla tavola di ogni possibile riferimento al preteso filo-spiritualismo del Santo. Più di recente, infine, si è ipotizzato che la tavola sia stata commissionata dai frati Minori del convento di S. Lorenzo maggiore in Napoli, al fine di esaltare le origini regali del novello santo francescano. Ora, grazie all'accurata analisi della iconografia e dell'araldica della tavola sembra possibile propendere per la conferma della tradizionale tesi della commissione reale e dell'iconografia propagandistica, nonché per la verosimile originaria collocazione dell'opera nella basilica di S. Chiara in Napoli.

The paper focuses on the patronage and the iconography's meaning of the panel entitled *St. Louis of Toulouse crowning king Robert of Anjou* (1317?, Na0ples, Museo di Capodimonte), painted by Simone Martini. According to the explanation traditionally followed, a member of the royal Angevin family (probably queen Mary of Hungary, mother of king Robert) commissioned Simone to paint the panel as a "monument to kingship," functioning as it does as a visual justification of Robert's claim to the throne. According to another interpretation, the iconography of the panel would be the result of an agreement between the Papacy and the royal Angevin family concerning Louis' canonization despite his Spiritual inclinations. The agreement determined the expunction of all possible traces of the Saint Louis' supposed Spiritualism in the altarpiece, too. Recently, it has been argued that the painting was commissioned by the

Franciscans of the church of S. Lorenzo Maggiore in Naples, to enhance the royal origins of the Saint. Now, through the present, accurate analysis of the iconography and heraldry of the painting, it seems possible to believe confirmed the explanation traditionally followed, and the probable location of the original artwork in the church of S. Chiara in Naples.

SALVATORE CICENIA, *Il* Discorso *di Giovanni Gentile su Antonio Genovesi a Salerno*

Richiamiamo all'attenzione del lettore il testo poco noto del discorso commemorativo che Giovanni Gentile lesse, il 17 gennaio 1932, al teatro "G. Verdi" di Salerno, in occasione dell'inaugurazione del monumento ad Antonio Genovesi nel suo paese natio (Castiglione di S. Cipriano Picentino).

Esso ebbe una certa risonanza sulla stampa locale e un intervento critico apparve su «L'Osservatore Romano».

Gentile, che già aveva dedicato al filosofo salernitano un capitolo del suo libro *Dal Genovesi al Galluppi* (1905), presenta i punti essenziali del pensiero dell'abate, attirandosi la critica scontata, da parte dello stesso «Osservatore», di «pieno idealismo immanentistico» e di anticlericalismo.

Qui analizziamo quel testo alla luce dei contributi più significativi della vasta letteratura critica sulla filosofia del Genovesi.

We focus on a scarcely known text of a commemorative speech, which Giovanni Gentile read, on 17th January 1932, at the "G. Verdi" theatre of Salerno. The occasion was provided by the inauguration of the monument to Antonio Genovesi in his native place (Castiglione di S. Cipriano Picentino).

The local press drew its attention on this episode and a critical article appeared in «L'Osservatore Romano». In this text, Gentile, who had already dedicated to Genovesi a chapter of his book *Dal Genovesi al Galluppi* (1903), shows the most important points of Genovesi's thought, drawing upon himself the expected criticism, from the same «Osservatore», of «full immanentistical idealism» and anticlericalism. We analyze Gentile's speech by means of the most meaningful contributions of wide critical literature on Genovesi's philosophy.

IL *SAN LUDOVICO* DI SIMONE MARTINI, MANIFESTO DELLA SANTITÀ REGALE ANGIOINA

Nessuno si è mai perduto.
Tutto è Verità e Via
(FERNANDO PESSOA)

Al mio carissimo zio Pasqualino.

1. *Avventure e disavventure storiografiche della tavola*

Scrivere del *san Ludovico di Tolosa incoronante Roberto d'Angiò* (fig. 1), opera notissima di Simone Martini ora al Museo di Capodimonte a Napoli, significa, in buona sostanza, dover far ancor oggi riferimento pressoché esclusivamente proprio alla tavola martiniana, che, nella sua materialità, costituisce l'unica fonte della sua stessa storia, mancando documenti[1] o referti letterari che ne chiariscano committenza, datazione[2], funzione e collocazione origi-

[1] Che la notizia documentale della concessione da parte di re Roberto d'Angiò di un appannaggio a Simone Martini *milite*, in genere ricondotta alla commissione reale del *san Ludovico*, dovesse invece essere riferita ad un omonimo del pittore era stato già ipotizzato da J. GARDNER, *Saint Louis of Toulouse, Robert of Anjou and Simone Martini*, in «Zeitschrift für Kunstgeschichte», 39 (1976), pp. 12-33, in particolare pp. 20 e 22; ID., *The cult of the fourteenth-century saint. The iconography of Louis of Toulouse*, in *I Francescani nel Trecento. Atti del XIV Convegno internazionale, Assisi, 16-17-18 ottobre 1986*, Perugia 1988, pp. 167-193, in particolare p. 170; C. BERTELLI, *Vetri, e altre cose della Napoli Angioina*, in «Paragone. Arte», 23 (1972), pp. 89-106, in particolare p. 102, nota 14, ed, infine, dimostrato, sulla base di altri documenti angioini, da F. ACETO, *Pittori e documenti della Napoli angioina, aggiunte ed espunzioni*, in «Prospettiva», 67 (1992), pp. 53-65, in particolare pp. 53-55; ID., *Spazio ecclesiale e pale di "primitivi" in San Lorenzo maggiore a Napoli: dal "San Ludovico" di Simone Martini al "San Girolamo" di Colantonio. I*, in «Prospettiva», 137 (2010), pp. 2-50, in particolare p. 12.

[2] Le proposte di datazione oscillano tra il 1310 e gli anni intorno al 1340, con una netta preferenza per gli anni prossimi alla canonizzazione di

Fig. 1. Simone Martini, san Ludovico di Tolosa incorona Roberto d'Angiò.

naria. Proprio tale carenza ha dunque lasciato spazio a diverse e contrastanti interpretazioni con riguardo principalmente al significato dell'iconografia adottata e, conseguentemente, all'individuazione dei committenti della tavola. Materia del presente studio è, appunto, la committenza e l'iconografia dell'opera, laddove per le questioni stilistiche, filologiche o più strettamente storico-artistiche si rinvia alla cospicua e pregevole letteratura specialistica in materia.

Quanto alla committenza, dunque, secondo la tesi tradizionale[3], il *san Ludovico* avrebbe costituito un vero e proprio atto politico e propagandistico reso necessario dalla controversa legittimità dell'ascesa al trono di Sicilia, nel 1309, di Roberto d'Angiò (1278-1343), terzogenito di re Carlo II (1254-1309). A Roberto veniva in particolare contestata l'usurpazione dei diritti successorî di Caroberto (Carlo Roberto) (1288-1342), primo figlio del primogenito dello stesso Carlo II, e cioè Carlo Martello, re d'Ungheria, che era scomparso nell'agosto del 1295 ancora vivente il padre. Devono in proposito ricordarsi soprattutto le sferzanti parole di Dante, comunque quasi mai benevolo nei riguardi della casa reale angioina[4], non raccolte però

Ludovico (7 aprile 1317) ed alla traslazione del suo corpo (8 novembre 1319), e per le diverse ipotesi si rinvia alla sintesi offerta da ACETO, *Spazio ecclesiale*, cit., p. 4 e p. 43, nota 21. Si allontana molto dalla datazione prevalentemente accettata L. ENDERLEIN, *Zur Entstehung der Ludwigstafel des Simone Martini in Neapel*, in «Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte», 33 (1995), pp. 142 ss., pp. 147 ss., il quale fissa le coordinate temporali entro le quali sarebbe stata eseguita la tavola tra il 1333 ed il 1344, e, più probabilmente, intorno al 1342.

[3] E. BERTAUX, *Les saints Louis dans l'art italien*, in «Revue des deux mondes», 157 (1900), pp. 631-632; A. DE RINALDIS, *Tavole di San Lorenzo Maggiore nel Museo di Napoli, I. Tavola di Simone Martini*, in «Napoli nobilissima», n.s., 2 (1921), pp. 98 ss.

[4] Per i giudizi di Dante sui vari sovrani angioini: P. BREZZI, *Dante e gli Angioini*, in *Dante e l'Italia Meridionale. Atti del II Convegno nazionale di studi danteschi*, Firenze 1966, pp. 149-162; ID., *I cattivi Capetingi e Angioini*, in ID., *Letture dantesche di argomento storico-politico*, Napoli 1983, pp. 47-66; R. M. RUGGERI, *Dante e gli Angioini*, Roma 1981; G. ARNALDI, *La maledizione del sangue e la virtù delle stelle. Angioini e Capetingi nella "Commedia" di Dante*, in «La Cultura», 30 (1992), pp. 47-

dai suoi commentatori più antichi, come ad esempio l'Autore dell'*Ottimo* e Pietro di Dante, e da cronisti pur certamente contrari al sovrano quali Albertino Mussato, Ferreto de' Ferreti, Giovanni da Cermenate e Niccolò Speciale. D'altro canto, occorre rilevare che, almeno fino alla morte di re Roberto nel gennaio del 1343, la propaganda angioina era riuscita comunque a guadagnargli il favore dei maggiori giuristi del tempo quali Cino da Pistoia, Riccardo Malerba[5], Andrea d'Isernia e Bartolomeo di Capua, gli ultimi due già legati alla corte napoletana, con l'unica eccezione rappresentata da Niccolò Mattarelli da Modena (†1314 o intorno al 1334-1339). La famiglia reale angioina commissionando, tra l'altro, la tavola del *san Ludovico* avrebbe inteso sostenere e propagandare "visivamente" la legittimità del regno di Roberto non solo nei confronti dei maggiori giuristi dell'epoca, ma anche nei riguardi delle "masse" indistinte, e, dunque, dell'"opinione pubblica".

Altri[6], invece, hanno più limitatamente sostenuto che la tavola sia stata commissionata al fine di celebrare il passaggio della corona da Ludovico a Roberto per effetto della rinuncia al trono da parte del primo, senza però ipotizzare anche le particolari implicazioni propagandistiche e legittimistiche cui si è appena fatto cenno.

Non sono in seguito mancate più decise critiche alla lettura "politica" del *san Ludovico*[7], la cui iconografia, si è sostenuto, sarebbe

74, pp. 185-216; R. CACOPARDO, *Se veramente Tommaso d'Aquino, come scrisse Dante, fu assassinato*, Milano 1995.

[5] A. BARBERO, *Il mito angioino nella cultura italiana e provenzale fra Duecento e Trecento*, Torino 1983, pp. 164 ss., in particolare pp. 165-166; ID., *La propaganda di Roberto d'Angiò re di Napoli (1309-1343)*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, a cura di P. Cammarosano, Roma 1994, pp. 128-129.

[6] G. KLANICZAY, *Holy rulers and blessed princesses. Dynastic cults in medieval Central Europe*, Cambridge 2000, pp. 308-309; A. VAUCHEZ, *Ludovico d'Angiò (Ludovico di Tolosa), santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 66, Roma 2006, pp. 397-401.

[7] F. BOLOGNA, *Povertà e umiltà: il «San Ludovico» di Simone Martini*, in «Studi Storici», 10 (1969), pp. 231-259; ID., *I pittori alla corte angioina di Napoli, 1266-1414*, Roma 1969, pp. 150-170; ID., *La canonizzazione di*

stata invece piuttosto l'espressione di una ben precisa concezione di santità adottata nella bolla di canonizzazione del santo del 7 aprile del 1317, una concezione in evidente contrasto con quanto invece attestato dal processo di canonizzazione riguardo, in particolare, alla rigorosa povertà personale praticata da Ludovico, e che avrebbe rispecchiato la rigidità dell'*usus pauperis observantiam ... aliquo modo amplius quam antea* prescritto per i "veri" vescovi francescani dallo spirituale Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298) nelle sue *Quaestiones de perfectione evangelica*. In altri termini, Ludovico sarebbe stato esso stesso un fervente spirituale, tanto che papa Bonifacio VIII, decisamente avverso a questa fazione dell'Ordine minoritico, proprio in considerazione di tale appartenenza avrebbe deciso di non avviare il processo di canonizzazione del principe angioino nonostante i numerosi miracoli attribuitigli tra il 1297 e 1300, e nonostante le richieste in tal senso di Carlo II e dei vescovi provenzali. Quando poi re Roberto, che simpatizzava altresì per i francescani spirituali, esercitò a sua volta pressioni su papa Giovanni XXII per ottenere alfine la canonizzazione del fratello, e ciò peraltro proprio nel momento dell'acme della repressione dei francescani spirituali per opera di quello stesso pontefice, si sarebbe giunti ad un compromesso tra quest'ultimo e il terzo sovrano angioino. Papa Giovanni avrebbe dunque posto come condizione per procedere alla canonizzazione che non si facesse alcun riferimento all'*usus pauperis* e allo spiritualismo del vescovo di Tolosa ponendone piuttosto in luce le virtù canoniche della scienza, pietà, castità, austerità, carità e zelo apostolico. La bolla di canonizzazione, in effetti, in luogo della povertà insisteva piuttosto sull'umiltà dimostrata da Ludovico in occasione della rinuncia alla corona regale, della professione segreta e del voto pubblico, nonché nella cura dei poveri, alloggiati e serviti personalmente a mensa dal santo. Il fulcro della tavola di Simone dovrebbe così essere individuato nella corrispondenza tra la scena principale dell'imposizione della corona da parte di Ludovico a Roberto e la

san Ludovico di Tolosa e l'origine assisiate dell'ancona napoletana di Simone Martini, in *Modelli di lettura iconografica*, a cura di M. A. Pavone, Napoli 1999, pp. 17-48.

sottostante scena della mensa e del lavacro delle mani dei poveri, quale esaltazione visiva di quell'umiltà che avrebbe appunto guadagnato a Ludovico la corona celeste. Non a caso, inoltre, il santo-vescovo sarebbe stato raffigurato in sfarzosissime vesti dalle stoffe ricercate, con profusione di fondi in oro ed argento impreziositi da gemme, senz'alcuno spazio per il ricordo di quella radicale povertà di vita pur attestata da più testimoni al processo di canonizzazione, proprio perché fortemente sospetta di spiritualismo militante. Roberto, «uomo di stato rotto a tutti i compromessi», dunque, non avrebbe alla fine giuocato alcun ruolo nella commissione del *san Ludovico*, e, nonostante le sue simpatie per lo spiritualismo, avrebbe subìto del tutto l'iconografia imposta dal pontefice per la rappresentazione del santo, iconografia scrupolosamente seguita da Simone Martini ad Assisi, sotto la stretta vigilanza dei francescani antispirituali.

Non è comunque mancato chi, attribuendo senz'altro la commissione dell'opera a Roberto e a Maria d'Ungheria o solo a quest'ultima, ha inteso conciliare la tradizionale interpretazione "propagandistica-legittimistica", esaminata in apertura, con quella "ortodossa-antispiritualista" appena illustrata, ritenendo di poterle comunque riconoscere entrambe nell'iconografia adottata da Simone[8].

Tra le più recenti letture della tavola deve infine segnalarsi un nuovo ribaltamento di prospettiva[9] ad opera di Francesco Aceto, secondo il quale furono gli stessi francescani del convento di S. Lorenzo a Napoli, e non la famiglia reale angioina, a commissionare al pittore senese il *san Ludovico*. Sebbene dunque i principali promotori della canonizzazione del vescovo di Tolosa siano stati re Carlo II e poi re Roberto, nonché l'*universitas* di Marsiglia ed i vescovi e arcivescovi della contea di Provenza, ma certamente non l'Ordine dei frati Minori[10], secondo la tesi in commento, a canonizzazione

[8] Così G. CONTINI, M. C. GOZZOLI, *Simone Martini*, Milano 1970, p. 87, nonché P. LEONE DE CASTRIS, *Simone Martini*, Milano 2007, pp. 138 ss., in particolare p. 142.

[9] ACETO, *Spazio ecclesiale*, cit., pp. 2-50.

[10] I. GAGLIARDI, *San Ludovico fra tradizione agiografica e diffusione del culto* in partibus Tusciae, in *Culto dei santi e culto dei luoghi nel*

avvenuta, i francescani si sarebbero celermente "riappropriati" del nuovo santo nella consapevolezza dei vantaggi politici derivanti dal poter così compiacere la casa reale angioina. L'Ordine avrebbe quindi anzitutto imposto il culto di s. Ludovico con le stesse solennità stabilite per s. Francesco e per s. Antonio di Padova, non mancando di farne affrescare, dallo stesso Simone Martini, il ritratto nella cappella di S. Martino nella basilica di S. Francesco ad Assisi[11]. I francescani del convento di S. Lorenzo in Napoli si sarebbero dunque a loro volta impegnati in una doppia competizione anzitutto con i confratelli di Assisi, che, come si è detto, per primi avevano onorato il santo di un ritratto pittorico, ma anche con i confratelli di S. Chiara a Napoli che stavano tangibilmente beneficiando del favore dei sovrani, e proprio per tali ragioni avrebbero anche promosso la ristrutturazione della loro chiesa ad imitazione materiale della chiesa esterna di S. Chiara. Il primo atto concreto di questa competizione, comunque, sarebbe stato appunto quello della commissione della tavola del *san Ludovico*, peraltro «certamente incoraggiata dalla corte se non proprio concordata con i suoi massimi esponenti»[12]. Secondo questa tesi, tuttavia, la famiglia reale sarebbe stata ben poco attiva nella promozione del culto di Ludovico, cui, infatti, non furono dedicate sontuose chiese ma piuttosto cappelle "private", e ciò proprio perché la commissione del *san Ludovico* al Martini da parte dei francescani avrebbe del tutto «svuotato di senso» eventuali iniziative reali. Conseguentemente, l'ossessiva reiterazione degli stemmi angioini ed arpadiani nella

Medioevo pistoiese. Atti del Convegno di Studi, Pistoia, 16-17 maggio 2008, a cura di A. Benvenuti e R. Nelli, Pistoia 2010, pp. 75-96, in particolare p. 85, nota 37; l'Ordine si limitò a patrocinare la causa presso il pontefice tramite il cardinale Matteo di Acquasparta: R. PACIOCCO, *Da Francesco ai «Catalogi Sanctorum». Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'Ordine Francescano (secoli XIII-XIV)*, Assisi 1990, p. 109.

[11] Da ultima, con bibliografia precedente, D. NORMAN, *Sanctity, kingship and succession: art and dynastic politics in the lower church at Assisi*, in «Zeitschrift für Kunstgeschichte», 73 (2010), pp. 297-334, che ricollega comunque questi affreschi alla propaganda angioina e ne ipotizza la committenza da parte di Maria d'Ungheria.

[12] ACETO, *Spazio ecclesiale*, cit., pp. 11-12.

tavola non starebbe a documentare, come in genere ritenuto, la committenza dell'opera da parte della famiglia reale. In particolare, gli stemmi con i gigli angioini non sarebbero ascrivibili a re Roberto perché mancanti del partito di Gerusalemme proprio di quel sovrano, così come gli stemmi arpadiani non sarebbero quelli di Maria d'Ungheria, perché non bipartiti, e mancanti, in particolare, della parte seminata di gigli angioini esistente invece negli stemmi della sovrana affrescati nella chiesa di S. Maria Donnaregina[13]. I francescani di S. Lorenzo, proprio attraverso l'ampio utilizzo di quegli stessi emblemi araldici "generici" delle famiglie di discendenza del santo, avrebbero quindi inteso riaffermare e celebrare una santità, quale quella di Ludovico, che era l'«ineluttabile sbocco» dell'appartenenza alle *beatae stirpes* degli Angiò e degli Arpadi. La bolla di canonizzazione di Ludovico, nell'accennare alla gioia dei regni di Francia, Sicilia, ed Ungheria dai quali era sbocciato quel fiore di niveo candore rappresentato appunto da Ludovico, avrebbe così offerto quasi un commento verbale alla tavola martiniana. Una conferma "esterna" dell'intento, proprio dei francescani napoletani, di celebrare il doppio lignaggio del novello santo sarebbe stata inoltre costituita da due sermoni del francescano Francesco de Meyronnes (1288-1328) che ponevano l'accento appunto sulla discendenza di Ludovico per parte di padre dalla casa reale di Francia, che aveva dato s. Luigi (Ludovico) IX re (1214-1270), e per parte di madre dalla casa reale d'Ungheria, che aveva dato s. Elisabetta, nonché s. Stefano, s. Ladislao e s. Enrico[14]. Dell'iconografia della tavola martiniana, compresa la decorazione araldica "generica" allusiva alla doppia santa discendenza, infine, sarebbe stato co-ideatore il padre guardiano del convento di S. Lorenzo, fra Pietro Baraballo, «anche in rappresentanza della corte», il quale, per le scene della predella, si sarebbe attenuto alle notizie fornite dal *processus canonizationis* del santo angioino[15].

[13] ACETO, *Spazio ecclesiale*, cit., p. 15; già ENDERLEIN, *Zur Entstehung*, cit., p. 140, aveva negato che gli stemmi potessero essere riferiti a Maria proprio per la mancanza del partito angioino del marito.

[14] ACETO, *Spazio ecclesiale*, cit., p. 11, p. 16.

[15] ACETO, *Spazio ecclesiale*, cit., p. 25.

2. *L'araldica interna e l'araldica esterna*

La tavola martiniana rappresenta s. Ludovico d'Angiò, vescovo di Tolosa, sedente in faldistorio, vestito, come si è detto, di preziosissimi paramenti vescovili che ricoprono il sottostante saio francescano, e reggente il bacolo pastorale nella destra, imporre la corona regale sul capo del fratello Roberto, re di Gerusalemme e di Sicilia, devotamente inginocchiato ai suoi piedi, proprio mentre il santo stesso riceve a sua volta una corona simile a quella imposta a Roberto[16], ma in tal caso calata dall'alto da due angeli in volo, e proveniente verosimilmente da un Cristo dipinto entro il pinnacolo centrale di coronamento poi perduto[17], il tutto nella ridondante ripetizione degli emblemi araldici dei gigli angioini color oro su fondo azzurro[18] e delle fasce color argento e rosso degli Arpadi d'Ungheria. Alla base dell'ancona, infine, è una predella che reca dipinti cinque episodi della *Vita* di s. Ludovico, variamente identificati sulla base soprattutto delle notizie fornite dal verbale del processo di canonizzazione[19].

[16] La corona imposta a Roberto reca esclusivamente gigli innestati sulla base circolare, invece in quella calata sul capo di Ludovico ai gigli sono alternati ramoscelli con tre fiori (o foglioline) trilobati.

[17] *Soprintendenza alle Gallerie della Campania, laboratorio di conservazione, IV Mostra di restauri. Catalogo*, a cura di R. Causa, O. Ferrari, M. Picone, Napoli 1960, p. 34, ove R. Causa ipotizza la presenza di un *Eterno Padre*; GARDNER, *Saint Louis*, cit., pp. 12 e 26, ha altresì ipotizzato che nel perduto pinnacolo di coronamento fosse rappresentato un *Cristo* dal quale proveniva la corona destinata a Ludovico e impostagli dagli angeli. Un termine di paragone per la forma della perduta cimasa potrebbe essere offerto dal coronamento trapezoidale nella *Madonna col Bambino*, di bottega, conservata a Berlino, alla *Staatliche Museen Gemaldegalerie*, e riprodotta in LEONE DE CASTRIS, *Simone*, cit., p. 183.

[18] Sull'"ossessione" angioina per le proprie insegne araldiche: P. LEONE DE CASTRIS, *Arte di corte nella Napoli angioina*, Firenze 1986, p. 87.

[19] Per l'identificazione degli episodi della predella, con esame delle diverse letture precedenti, ACETO, *Spazio ecclesiale*, cit., p. 25: 1) alla presenza di papa Bonifacio VIII, Ludovico subordina l'accettazione della sua nomina a vescovo di Tolosa all'autorizzazione a professare i voti nell'ordine dei Minori; 2) sempre alla presenza di papa Bonifacio VIII, professione

Soffermiamoci anzitutto sull'araldica della tavola cui si è fatto appena cenno e che assume un ruolo certamente non secondario nella complessiva "impaginazione" della rappresentazione. Può anzitutto notarsi che alcuni degli stemmi dipinti sono più propriamente "interni" alla stessa iconografia, poiché hanno principalmente la funzione di caratterizzare meglio le scene rappresentate oppure di designare i personaggi raffigurati. Ad esempio, nella predella, nella scena della mensa dei poveri, i pani offerti recano impresso il giglio angioino[20] per ricordare, verosimilmente, la provenienza dell'elemosina somministrata da s. Ludovico. Ancora, in altre due scene, in particolare sul trono pontificio e su di una parete, ricorrono gli stemmi della famiglia Caetani che hanno l'evidente funzione di identificare appunto papa Bonifacio VIII (Benedetto Caetani, 1230-1303), e di consentire così anche la corretta individuazione dei due episodi, e cioè quello dell'accettazione da parte di Ludovico del vescovato di Tolosa subordinatamente all'ammissione nell'Ordine francescano, e quello della professione segreta dei voti da parte sua, che avvennero appunto entrambi alla presenza di quel pontefice.

Passando ai personaggi principali, sulla mitra di s. Ludovico ricorrono, entro sei losanghe alternate, i gigli degli Angiò (in tre) e le fasce arpadiane d'Ungheria (nelle altre tre), che ritroviamo anche sul piviale del santo (in ventidue losanghe, undici con le insegne angioine e undici con le insegne arpadiane). Deve in particolare notarsi il fermaglio circolare che unisce i lembi dello stesso piviale, e che è costituito da una lastra di vetro graffito sulla quale è rappresentato uno stemma bipartito recante a sinistra metà croce potenziata caricata da due crocette[21], emblema del regno di Gerusalemme,

segreta di Ludovico e consacrazione a vescovo di Tolosa; 3) Ludovico serve i poveri a mensa; 4) funerale di Ludovico e guarigioni miracolose *post mortem*; 5) Ludovico resuscita Pietro Durando da Marsiglia; analoga identificazione è proposta da ultima da D. Norman, *Politics or piety: locating Simone Martini's Saint Louis of Toulouse altarpiece*, in «Art History», 33 (2010), pp. 599-600.

[20] Come rilevato da Aceto, *Spazio ecclesiale*, cit., pp. 14-15.

[21] Di regola, però, la croce potenziata è intera e accompagnata da quattro crocette.

e a destra il campo seminato di gigli degli Angiò. Questo stemma bipartito, in realtà, sarebbe stato proprio piuttosto del sovrano titolare di Sicilia, sicché su di esso sarà necessario ritornare (fig. 3). Ancora, sulla dalmatica, sulla cintura e la stola indossate da re Roberto ritroviamo, separatamente in losanghe romboidali, il giglio degli Angiò (in quattro losanghe) e la croce potenziata caricata delle crocette del regno di Gerusalemme (nelle altre quattro), emblemi che altresì ritornano in otto stemmi circolari bipartiti d'Angiò e di Gerusalemme, sempre sull'abito del sovrano.

Orbene, se con riguardo agli emblemi araldici di Roberto sembra piuttosto evidente che si sia così inteso identificare il personaggio sottolineandone il titolo di re di Sicilia e, soprattutto, quello di re di Gerusalemme, nel caso degli emblemi di Ludovico sembra altrettanto evidente l'intenzione di identificare altresì il principe-vescovo, ponendone in rilievo la discendenza dagli Angiò e dagli Arpadi.

C'è poi da esaminare l'araldica *esterna* all'iconografia, araldica che si riferisce alla tavola come oggetto materiale, indicando, con ogni evidenza, la committenza ovvero la proprietà dell'opera stessa. E così, i gigli con il lambello a cinque denti dello stemma angioino ricorrono nella parte superiore della cornice, ritornando come motivo decorativo nella punzonatura del fondo oltre che nelle cuspidi dei pilastrini laterali[22], e, verosimilmente, anche nella perduta cimasa[23], mentre tra le scene della predella si notano quattro stemmi recanti le fasce trasversali degli Arpadi d'Ungheria[24] entro scu-

[22] *IV Mostra di restauri*, cit., p. 35, in particolare residua l'impronta del pilastrino laterale destro con la cuspide recante il giglio.

[23] Aceto, *Spazio ecclesiale*, cit., p. 9.

[24] Gli stemmi degli Arpadi d'Ungheria posti nei pennacchi della predella recano bande rosse alternate a bande argento realizzate con l'applicazione di foglie d'argento; le bande d'argento sono allo stato decorate con fiori a quattro petali bilobati, ciascun fiore è inquadrato in rettangoli (I 7, II 7, III 7, IV 3), costituenti il fondo sottoposto alla foglia d'argento poi svanita; probabilmente analoghe decorazioni erano poste anche sotto alle fasce rosse; nell'araldica angioina non è infrequente l'uso del fondo decorativo per ravvivare il campo monocromo, come ad esempio negli stemmi di re Ladislao e della regina Giovanna II d'Angiò-Durazzo nel *Co-*

detti gotici (fig. 2), e, alle estremità opposte, due stemmi arpadiani tagliati longitudinalmente a metà del campo. Lo stemma angioino con i gigli gialli su fondo azzurro e il lambello rosso a cinque denti ricopre infine integralmente la parte posteriore della tavola (fig. 4). Deve notarsi, in particolare, che le cinque assi verticali maggiori, sulle quali è stato dipinto questo stesso campo gigliato, sono raccordate da otto traverse che presentano a loro volta una decorazione pittorica suddivisa in rettangoli di colore giallo di Napoli alternati a tratti di rosso cinabro[25], e destinati a rappresentare, ad un'osservazione complessiva, i *pali* ovvero le fasce d'Aragona.

Passando all'attribuzione degli emblemi "esterni", i gigli angioini sulla cornice della tavola, sebbene non sia presente anche la croce di Gerusalemme, possono comunque ben costituire lo stemma di Roberto e non invece un generico emblema della casata, ed, infatti, numerosi sigilli reali, massimo esempio di formalizzazione e di ufficialità delle insegne araldiche utilizzate, recano quali stemmi di re Carlo II prima, e poi appunto di re Roberto, esclusivamente i gigli angioini e non anche la croce di Gerusalemme[26]. D'altra parte, anche al di fuori del-

dice di S. Marta, si veda R. Filangieri, *Il Codice miniato della confraternita di Santa Marta in Napoli*, Firenze 1950, pp. 28 ss., tav. 4.

[25] *IV Mostra di restauri*, cit., p. 34; A. Martindale, *Simone Martini*, Oxford 1988, p. 193. È peraltro controverso se la decorazione pittorica a tergo del *san Ludovico* sia stata eseguita contemporaneamente alla tavola martiniana oppure in seguito: Aceto, *Spazio ecclesiale*, cit., pp. 8-9, e nota 58, p. 46, che peraltro non rileva la presenza dei pali d'Aragona, ritiene che si tratti di una decorazione eseguita accuratamente e «programmata dal pittore [Simone Martini] in vista della [originaria] collocazione del dipinto [sull'altare maggiore di S. Lorenzo]»; secondo Norman, *Politics*, cit., pp. 610-611, invece, la parte posteriore della tavola, in origine non decorata, fu dipinta da mano mediocre, ben lontana dalla ricercata accuratezza di Simone Martini, e ciò, comunque, solo dopo il suo spostamento, per volere degli Angiò-Durazzo, in S. Lorenzo dall'oratorio di S. Ludovico al Duomo, oratorio nel quale, sempre secondo la studiosa, era originariamente collocata (per la discussione di questa tesi si rinvia al paragrafo 7 del presente studio).

[26] I sigilli recanti gli stemmi in questione sono stati pubblicati da L. Blancard, *Iconographie des sceaux et bulles conservés dans la partie*

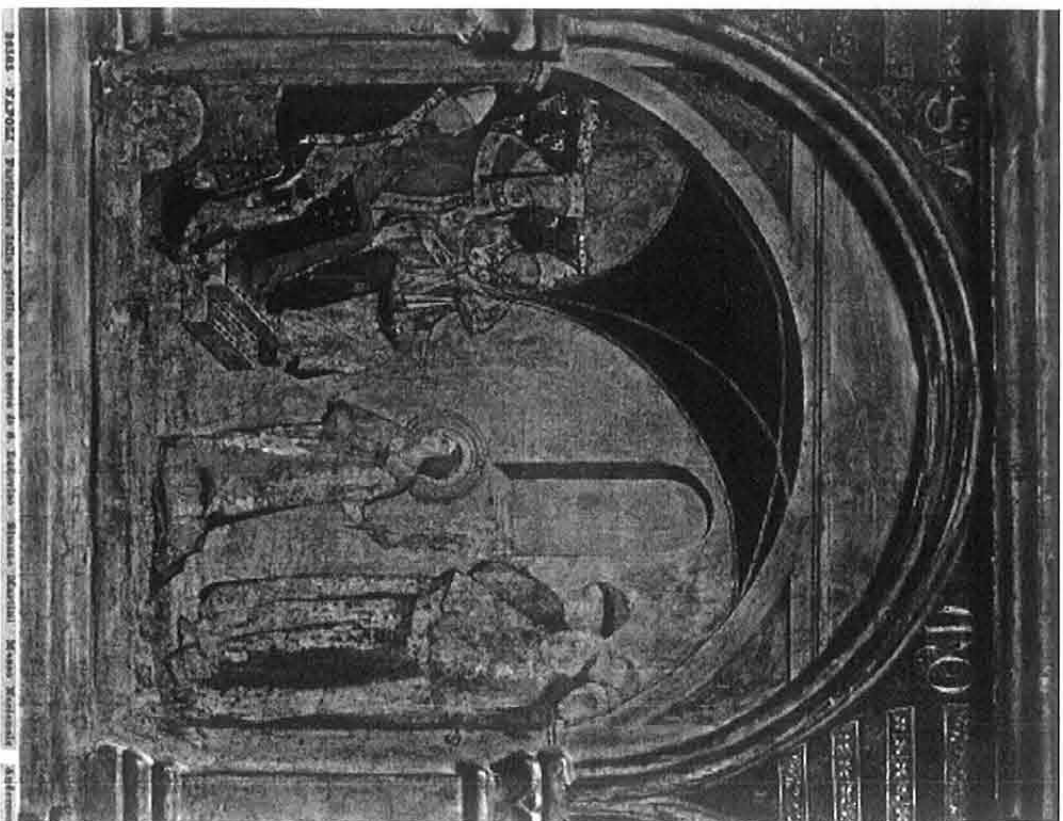
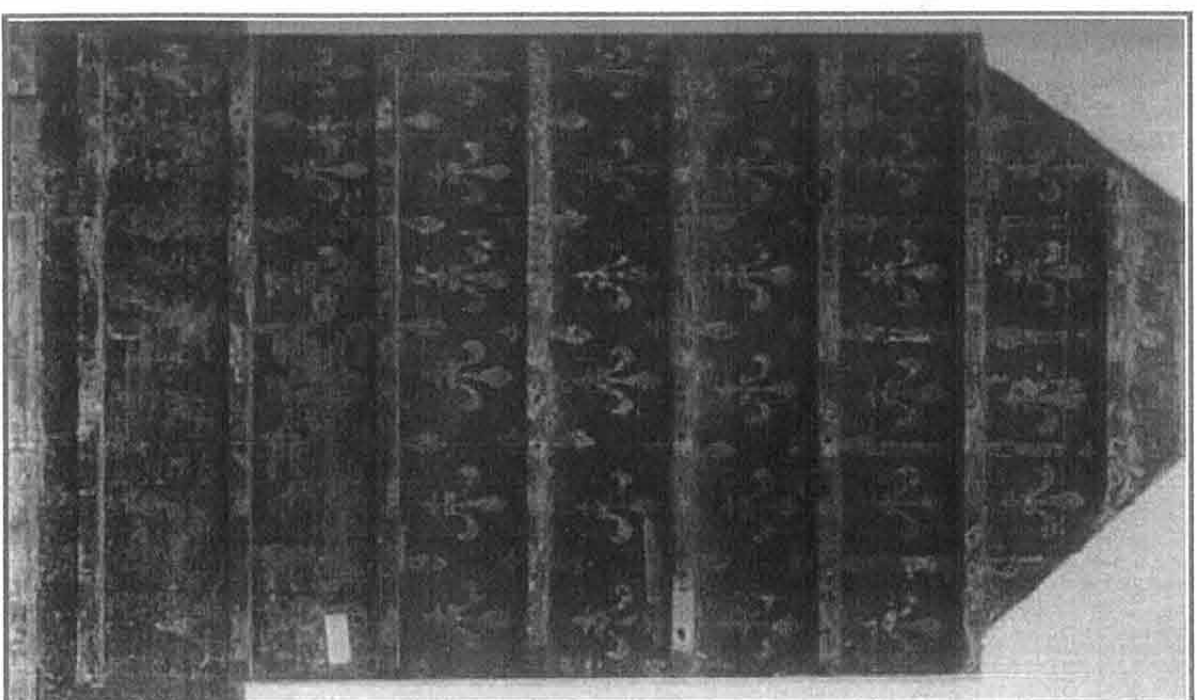



Fig. 2. Simone Martini, san Ludovico di Tolosa incorona Roberto d'Angiò, particolare della predella con stemmi Arpad.

l'ambito delle rappresentazioni ufficiali su sigilli e monete, frequentemente, come ad esempio nel busto reliquiario di s. Gennaro[27], commissionato da re Carlo II nel 1304, o nella cosiddetta *Bibbia d'Angiò*, la decorazione araldica denunciante la committenza oppure gli sfondi araldici realizzati alle spalle dei sovrani – nella *Bibbia* si tratta in particolare di Carlo II, Roberto e Giovanna – sono costituiti dal solo seminato di gigli[28], come d'altro canto sulla parete a tergo della statua sedente di Roberto stesso nel suo monumento funerario in S. Chiara.

Le fasce arpadiane poste negli scudetti della predella, inoltre, non costituiscono un generico stemma della famiglia reale d'Ungheria, ma specificamente proprio lo stemma personale di Maria d'Ungheria, moglie di Carlo II, che difatti si caratterizza per una sua particolarità araldica, ricorrente peraltro, per imitazione, in qualche caso anche nei successivi stemmi degli Angiò di Ungheria, bipartiti con campi degli Arpadi e degli Angiò, e più frequentemente negli emblemi degli Angiò-Durazzo[29], che, alla morte di Giovanna I, subentrarono agli Angiò sul trono di Sicilia. A differenza degli stemmi arpadiani ordinari[30], infatti, nelle insegne araldiche proprie della regina Maria, così come in quelle della nostra tavola, la prima delle

antérieure à 1790 des Archives départementales des Bouches-du-Rhone, Marseille-Paris 1860, tavv. XI, n. 1, Carlo II (1307); XII, n. 1 Carlo II (1290), n. 2, Carlo II (1289), n. 3, Roberto (1323); XIII, n. 1, Roberto (1324); XIII, n. 2, Roberto (1314); altri esemplari in H. Bouche, *L'Histoire chronologique de Provence*, Aix en Provence 1664, vol. II, p. 336 e p. 357.

[27] G. M. Fusco, *Dell'argenteo imbusto al primo patrono S. Gennaro da re Carlo secondo di Angiò decretato*, Napoli 1861, pp. 13 ss., e tavole I e II.

[28] Sulla c.d. Bibbia d'Angiò (*Bible de Malines* o *Mechelenbibel*, databile al 1330-1350), si veda *The Anjou Bible. A Royal Manuscript Revealed, Naples 1340*, (*Corpus of Illuminated Manuscripts*, 18), a cura di L. Watteeuw, J. van der Stock, Paris, Leuve, Walpole (Ma.) 2010, in particolare le miniature dei sovrani effigiati ai ff. 3v, 231v, 234r, 257r, 308v, 309r.

[29] Si vedano ancora gli stemmi di re Ladislao e della regina Giovanna II d'Angiò-Durazzo nel codice di S. Marta (per i quali si rinvia supra alla nota 24).

[30] Si vedano per tutti le tavole storiche pubblicate da I. Csáki, *A magyar államcímer története*, Budapest 1999, ove lo stemma arpadiano inizia sempre con la prima banda rossa.

fasce trasversali dall'alto non è rossa ma di color argento. In occasione di una campagna di scavi archeologici condotta nell'area del palazzo Teleki a Budapest, in Ungheria, nell'ottobre del 1999 fu rinvenuto un ampio lacerto di tappezzeria in seta recante gli stemmi arpadiani principianti appunto con la fascia d'argento cui si è accennato (figg. 5, 6). Proprio in considerazione di tale particolarità araldica, ritenuta appunto distintiva e caratteristica dello stemma di Maria che per prima la adottò, il frammento è stato datato alla prima metà del secolo XIV, probabilmente a pochi anni dopo il 1331, e si è altresì ipotizzato che per tali ragioni sia stato tessuto a Napoli su commissione di re Caroberto d'Angiò[31]. Gli stemmi arpadiani recanti la prima fascia bianca sono ancora oggi osservabili, ad esempio, negli affreschi delle vele del nartece ed in altre pitture di S. Maria Donnaregina a Napoli, e vengono anche in tal caso riferiti appunto alla regina Maria che fu patrona di quel monastero[32]. In

[31] La campagna di scavo fu condotta nel periodo 1998-2000 nell'area dell'attuale palazzo Teleki, in via S. Giorgio n. 4, nella parte sud della collina del castello di Buda. In un pozzo profondo 10 metri, il 4 ottobre 1999 fu ritrovata una massa aggrovigliata ed imbibita di acqua e fango che si rivelò poi essere un ampio frammento di tappezzeria delle dimensioni di 2.400 mm per 1.100 mm, recante, entro 26 losanghe articolate in quattro file, gli stemmi angioini e arpadiani, su questo ritrovamento e sulla particolarità araldica dello stemma di Maria, si vedano B. Nyékhelyi Dorottya, *Középkori kútlelet a budavári Szent György téren, (Monumenta Historica Budapestinensia XII)*, Budapest 2003, pp. 50 ss., pp. 72-73, pp. 96-102, e, in particolare, pp. 98-99; J. B. Perjés, K. E. Nagy, M. Tóth, *Conservation of silk finds dating to the Anjou period (1301-1387)*, in *Conserving textiles. Studies in honour of Ágnes Timár-Bálazsy*, (*ICCROM Conservation Studies 7*), Roma 2009, pp. 1-19; più in generale, sull'araldica degli angioini d'Ungheria: S. De Vajay, *L'héraldique image de la psychologie sociale: quelques problèmes de l'héraldique royale des Angevins hongrois*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», n. s., 16 (1967), pp. 5-19; P. Lővei, *Anjou-magyar síremlékek és címeres emlékek Nápolyban*, in «Ars Hungarica», 26 (1998), pp. 18-51.

[32] Sul patrocinio di Maria si veda: M. Gaglione, *Dai primordi del francescanesimo femminile a Napoli fino agli statuti per il monastero di S. Chiara*, relazione tenuta al Convegno Internazionale di Studio:

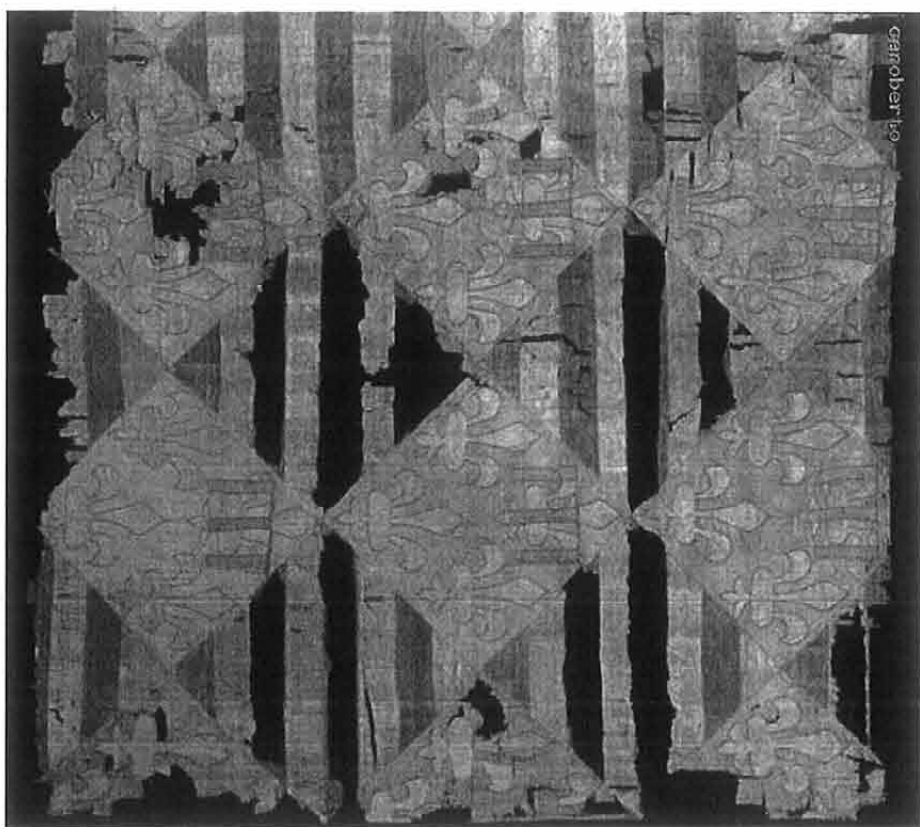



Fig. 5. Tappezzeria di Budapest con stemmi Angiò ed Arpad.

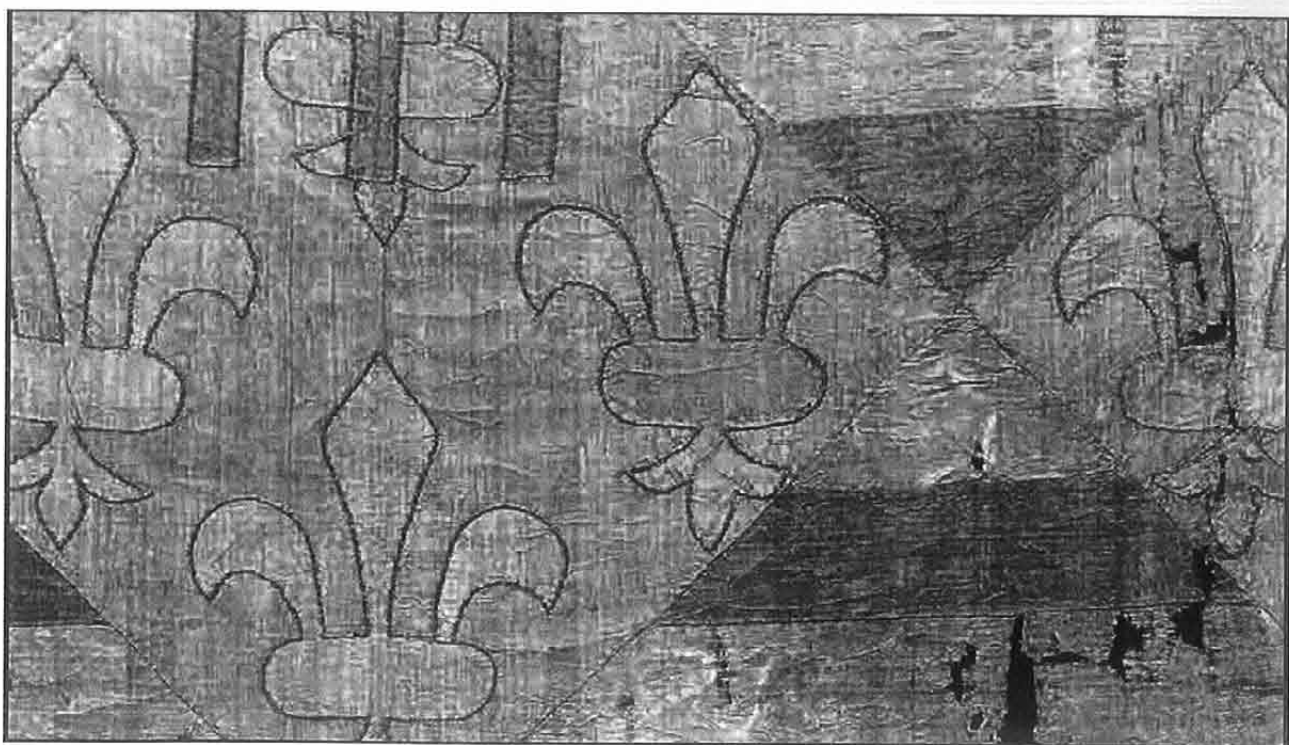



Fig. 6. Tappezzeria di Budapest con stemmi Angiò ed Arpad, particolare.

Ungheria, invece, lo stemma arpadiano iniziante con la fascia d'argento non è mai documentato per i sovrani Arpadiani predecessori della regina Maria, mentre, con riguardo ai sovrani d'Ungheria della casa d'Angiò lo stesso stemma è presente solo: sul globo crucigero (*Az Országalma*) conservato tra i *regalia* ungheresi, databile al regno di Caroberto d'Angiò-Ungheria e forse realizzato o rilavorato in occasione dell'incoronazione di questo sovrano nel 1301[33]; sul frammento di tappezzeria rinvenuto negli scavi del palazzo Teleki cui si è fatto cenno, ed, infine, nella miniatura raffigurante re Luigi d'Angiò-Ungheria detto *il Grande* (1342-1382) nel frontespizio del codice del *Chronicon pictum*[34]. Quanto poi alla mancanza del partito angioino nello stemma arpadiano di Maria, occorre anzitutto rilevare che non è documentato[35] che in tale particolare foggia lo

«Committenza artistica, vita religiosa e progettualità politica nella Napoli di Roberto d'Angiò e Sancia di Maiorca. La chiesa di Santa Chiara», Napoli, 28-30 Aprile 2011, destinata agli *Atti* del convegno stesso.

[33] Nyékhelyi Dorottya, *Középkori kútlelet*, cit., p. 99. Sul globo: E. Kovacs, Z. Lovag, *The Hungarian crown and other regalia*, Budapest 1980.

[34] Nyékhelyi Dorottya, *Középkori kútlelet*, cit., p. 99. Si tratta del *Cod. lat. 404* dell'Országos Széchényi Könyvtár di Budapest, edito in facsimile con il titolo di *Képes Krónika*, a cura di I. Bellus et al., Budapest, Helikon, 1987, voll. I-II, consultabile anche all'indirizzo: <http://www.kepeskronika.net/> [22 gennaio 2012]. Il codice in questione, contenente la *Cronaca* redatta da Marco di Kalt, canonico della cattedrale di Székesfehérvár, a partire dal 1358, fu materialmente realizzato nel periodo 1374-1376. Tutti gli stemmi arpadiani miniati nello stesso recano la prima banda rossa ad eccezione appunto della giornea "araldica" di re Ludovico in trono, sul frontespizio del codice, ove la prima fascia trasversale è di color argento.

[35] Per un sigillo di Maria risalente ad epoca precedente l'incoronazione del 1289 (come si può dedurre dall'iscrizione marginale che la definisce PRINCIPISSAE SVLMENTANAE imprecisamente per PRINCIPISSAE SALERNITANAE), si veda H. Bouche, *L'Histoire*, cit., p. 336, e già A. De Ruffi, *Histoire des comtes de Provence*, Aix 1655, tra la p. 213 e la p. 214. La principessa, come di consueto, è all'impiedi di sotto all'arco gotico, e regge nella mano destra un grosso giglio; a sinistra di chi guarda è lo stemma troncato (non bipartito) degli Arpadi nella metà superiore, e degli

stemma sia stato adottato dalla sovrana dopo la morte del marito Carlo II nel 1309, come invece sostenuto da alcuni[36]. Può osservarsi invece che, probabilmente, non era questo l'uso invalso per le sovrane angioine, poiché il sigillo di Margherita di Borgogna (1249 o 1250-1308), seconda moglie di Carlo I, continua a recare le armi maritali, e, nell'iscrizione marginale, il titolo di regina di Sicilia anche dopo la morte del marito[37]. In conclusione, il riferimento alla parte maritale dello stemma personale della regina Maria, che non doveva peraltro essere necessariamente bipartito o accostato, potrebbe rintracciarsi proprio nella cornice seminata di gigli angioini, che dun-

Angiò, nella metà inferiore, mentre a destra di chi guarda è posto il solo stemma degli Arpadi a campo intero; il contrasigillo, invece, reca lo stemma bipartito degli Arpadi e degli Angiò. Un sigillo di epoca posteriore all'incoronazione è segnalato da M. Douët D'Arcq, *Archives de l'Empire. Inventaires et documents. Collection de sceaux*, Paris 1808, vol. III, pp. 510-511, sigillo n. 11769, qui, entro il consueto arco gotico è rappresentata la regina stante, con i piedi su di un leone, a destra le armi d'Angiò, e a sinistra uno scudo con armi illeggibili, anche il contrasigillo reca uno scudo con armi illeggibili; il sigillo in questione era apposto all'atto del 1295 con il quale Maria d'Ungheria rinunciò ai propri diritti sulle contee di Angiò e Maine a favore della figlia Margherita (1273-1299).

[36] M. Clear, *Mary of Hungary as queen, patron and exemplar*, in *The Church of Santa Maria Donna Regina: Art, Iconography and Patronage in Fourteenth-Century Naples*, di J. Elliott, C. Warr, Aldershot 2004, pp. 187, ritiene che lo stemma vedovile di Maria fosse costituito dalle sole fasce arpadiane prive del partito dei gigli angioini, ma non ne fornisce alcun esempio documentato; M. Pastoreau, *Héraldique et numismatique: quatre jetons aux armes d'Anjou*, in «Revue numismatique», VI serie, 19 (1977), pp. 180-189, ed in particolare le pp. 180-183, illustra un gettone recante due scudi inquartati d'Angiò e d'Ungheria, riferendolo a Maria d'Ungheria e datandolo al 1309-1323, osservando che, proprio in considerazione della mancanza di emblemi della contea di Provenza, del regno di Sicilia e del regno di Gerusalemme, lo stesso costituirebbe lo stemma vedovile di Maria, ma anche in tal caso non ne sono offerte sicure conferme.

[37] N. De Wailly, *Éléments de paléographie*, Paris 1838, vol. II, p. 135; per due riproduzioni fotografiche J. Gardner, *Seated Kings, sea-faring Saints and Heraldry: some themes in Angevin iconography*, in *L'État Angevin: Pouvoir, Culture et Societe entre XIII^e et XIV^e siècle*, Roma 1998, tavole 6 (sigillo in uso nel 1282) e 7 (sigillo in uso nel 1287).

que non costituirebbe tanto lo stemma di Roberto, ma integrerebbe piuttosto le insegne personali di sua madre Maria.

Quanto osservato sembra confermare la tesi che assegna la committenza dell'opera ad un membro della famiglia reale[38] e probabilmente proprio a Maria d'Ungheria[39], benché restino da spiegare le ragioni della presenza, a tergo della tavola, in associazione con lo stemma angioino, dello stemma aragonese, rilevato peraltro solo da pochi[40]. Può a questo proposito comunque fin d'ora rilevarsi che, pressoché certamente, i pali d'Aragona in questione non costituiscono già l'emblema della contea di Provenza, come invece è stato di recente sostenuto[41], perché tale utilizzo non è documentato a Napoli

[38] NORMAN, *Politics*, cit., pp. 597-619, ad esempio, ipotizza un ruolo nella commissione di Filippo d'Angiò-Taranto, quartogenito di Carlo II, che era diventato, per effetto della bolla pontificia *Incumbit nobis* (si veda la successiva nota 79), secondo nell'ordine di successione dopo Roberto; secondo quest'ipotesi, Filippo, che fu a Siena nel 1315, potrebbe avervi incontrato Simone Martini che a quel tempo lavorava alla *Maestà* di Palazzo pubblico. Il principe avrebbe dunque commissionato la tavola per confermare la sua devozione a Roberto ed il suo sostegno al governo del fratello, ciò senza escludere l'intervento della regina Maria, sicché il *san Ludovico* costituirebbe una sorta di "ritratto" di famiglia patrocinato appunto da Maria e da Filippo; invece, ENDERLEIN, *Zur Entstehung*, cit., pp. 140 ss., che, come si è già osservato, propone una datazione alta al periodo 1333-1344, riconduce la tavola comunque alla committenza reale angioina e forse angioino-ungherese, a seguito del matrimonio tra i due cugini Giovanna d'Angiò, erede al trono, e Andrea d'Angiò-Ungheria.

[39] Sul coinvolgimento della sola Maria nella commissione: MARTINDALE, *Simone*, cit., p. 173, p. 194; GARDNER, *The cult*, cit., p. 172, nota 12; A. HOCH, *The Franciscan Provenance of Simone Martini's Angevin St. Louis in Naples*, in «Zeitschrift für Kunstgeschichte», 58 (1995), p. 26; M. CLEAR, *Piety and patronage in the Mediterranean: Sancia of Majorca (1286-1345). Queen of Sicily, Provence and Jerusalem*, doctoral thesis, University of Sussex, 2000, p. 197; ID., *Mary of Hungary*, cit., p. 52; LEONE DE CASTRIS, *Simone*, cit., pp. 142-143.

[40] MARTINDALE, *Simone*, pp. 193-194; NORMAN, *Politics*, cit., p. 617, nota 22.

[41] NORMAN, *Politics*, cit., p. 617, nota 22, ritiene che lo stemma aragonese a tergo sia quello della contea di Provenza, ed esclude la committenza di Sancia perché, a suo avviso, ne mancherebbero le insegne araldiche (*ibidem*, p. 600).

per tutto il regno di Roberto (1309-†1343)[42], e soprattutto perché l'associazione dei pali d'Aragona con lo stemma angioino è invece propria e caratteristica di un emblema molto ben noto, e cioè dello stemma matrimoniale di Sancia di Maiorca[43], seconda moglie di Roberto d'Angiò che, ad esempio, ricorre in losanghe anche sulla parte posteriore dell'altarolo di re Roberto oggi conservato alla Narodni Galerie di Praga, proveniente da Brno, ed attribuito al *Maestro delle tempere francescane*[44].

3. Sanctitas *come* sanctio

Sulla base, verosimilmente, del ricco e ridondante corredo araldico interno ed esterno, ed in particolare delle insegne delle due

[42] Talvolta i pali d'Aragona costituiscono effettivamente le insegne della contea di Provenza ma ciò accade nei sigilli apposti su documenti riguardanti appunto quella contea, e si veda L. BLANCARD, *Iconographie*, cit., tav. IX, n. 1, (anno 1252), n. 2, identico (1248); tav. X, n. 1, (anno 1252); tav. X, n. 2, (anno 1280); tav. XI, n. 2 (anno 1336), n. 3 (anno 1303); tav. XIII, n. 3, (anno 1336); tav. XV, n. 1 (anno 1346); tav. XV, n. 3 (1357-1377).

[43] Lo stemma di Sancia ricorre principalmente a S. Chiara, per esempio sulla porta grande e sulla porta piccola della cinta muraria del monastero, sul fornice centrale del pronao, sull'architrave della porta maggiore della basilica etc. Al centro del compasso sinistro dell'ombracolo del sepolcro di Agnese e Clemenza di Durazzo, sempre in S. Chiara, è possibile notare uno stemma bipartito (matrimoniale) da un lato con campo gigliato e dall'altro lato con l'emblema della casa d'Aragona, con lambello impropriamente in posizione centrale giustapposto ad entrambi i campi araldici e brisura scaccata d'Ungheria (Arpad), posta, altresì impropriamente, tutt'intorno allo scudo, e dunque ad entrambi i partiti, e per le varie ipotesi di identificazione, si vedano M. GAGLIONE, *Sulla pretesa commissione dei monumenti sepolcrali durazzeschi in Napoli da parte di Margherita d'Angiò-Durazzo nel 1399*, in «Napoli nobilissima», V serie, 3 (2002), pp. 124-125, e note 57-58, p. 132; P. SANTUCCI, *Intorno ad Antonio Baboccio*, in «Studi di storia dell'arte», 14 (2003), pp. 63-88, p. 64.

[44] LEONE DE CASTRIS, *Arte di corte*, cit., fig. 5.

famiglie di origine presenti sulle vesti di s. Ludovico, si è in genere ritenuto[45] che l'iconografia della tavola martiniana sia stata concepita nell'ambito della politica di costruzione dell'"immagine" pubblica delle dinastie degli Angiò e degli Arpadi quali *beatae stirpes*[46], e cioè prestigiose stirpi di re e di principi *santi*, nelle quali la santità si sarebbe trasmessa di generazione in generazione come una sorta di carisma ereditario.

Certamente Carlo I d'Angiò (1227-1285), re di Sicilia, fu il primo membro della famiglia reale capetingia ad avere ben chiara l'importanza politica della *santità dinastica*[47], e si adoperò appunto

[45] Gardner, *Saint Louis*, cit., *passim*; Id., *The cult*, cit., p. 176; Klanikzay, *Holy rulers*, cit., pp. 304 ss.; S. Kelly, *The New Solomon. Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth-Century Kingship*, Leyden 2003, pp. 119-129; Gagliardi, *San Ludovico*, cit., p. 83.

[46] A. Vauchez, *«Beata Stirps»: sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles*, in *Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Actes du colloque de Paris (6-8 juin 1974)*, Rome 1977, pp. 397-406; A. S. Hoch, «Beata Stirps», *Royal Patronage and the Identification of the Sainted Rulers in the St. Elizabeth Chapel at Assisi*, in «Art History», 15 (1992), pp. 279-295; T. Michalsky, *Die Repräsentation einer* Beata Stirps. *Darstellung und Ausfruck an den Grabmonumenten der Anjous*, in *Die Repräsentation der Gruppe*, a cura di O. G. Oexle e A. Von Hülsen-Esch, Göttingen 1998, pp. 187-224; Id., *Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Könighauses Anjou in Italien*, Göttingen 2000; Id., Quis non admireretur eius sapientiam...? *Strategien dynastischer Memoria am Grab König Roberts von Anjou*, in *Grabmäler. Tendenzen der Forschung an Beispielen aus Mittelalter und früher Neuzeit*, a cura di W. Maier, W. Schmid e V. M. Schwarz, Berlin 2000, pp. 51-73; Klaniczay, *Holy rulers*, cit., pp. 308-310; W. R. Cook, *The art of the Franciscan Order in* Italy, Leiden 2005, pp. 273-280.

[47] Il tema della santità dinastica (*royal and dynastic sanctity*) è di regola impropriamente associato a quello della sacralità regia (*sacral kingship*), come conferma il preminente riferimento al momento della istituzionalizzazione del culto (canonizzazione) del principe-santo (o della principessa-santa), piuttosto che a quello (successivo) dell'eventuale utilizzazione del culto stesso ai fini della legittimazione dinastica. Per gran parte i culti dinastici, in realtà, furono costruiti dalla Chiesa in funzione antimonarchica, quali *specchi* dei principi elaborati al fine di imporre ai sovrani stessi modelli di "buona condotta" proprio nei confronti della Chiesa. Si tratta, in altri termini, di una strategia di controllo che, ancor prima della definitiva regolamentazione del processo di canonizzazione, promosse modelli di santità che non si traducevano affatto nell'esaltazione del potere secolare, né attribuivano a questo un'aura sacrale, ma proponevano l'ideale del monarca devoto, nient'affatto disposto a rivendicare la propria autonomia politica nei riguardi della Chiesa, ma anzi insofferente del proprio potere "laico" tanto da preferirvi addirittura la condizione ecclesiastica. Il prototipo del re santo è dunque quello di un *anti-re*, che ben poco ha a che vedere con le sue prerogative politiche o con la sacralizzazione del suo ruolo, e si veda al riguardo ampiamente C. Mercuri, *La regalità sacra nell'Occidente medievale: temi e prospettive*, in «*Come l'orco della fiaba*». *Studi per Franco Cardini*, a cura di M. Montesano, Firenze 2010, pp. 449 ss.; ciò accadde, ad esempio, allorché papa Bonifacio VIII impose come modello a re Filippo *il Bello* proprio la vita di s. Luigi IX, e si veda C. Gaposchkin, *Boniface VIII, Philip the Fair, and the sanctity of Louis IX*, in «Journal of Medieval History», 29 (2003), pp. 1-26. Al contrario Klaniczay, *Holy rulers*, cit., pp 1 ss., ed altri ritengono che la santità dinastica sia un'espressione tipica della sacralità regia.

perché la sua stessa famiglia fosse considerata una *beata stirps*[48]. Egli preparò e promosse anzitutto la santificazione del fratello, re Luigi IX, fin da quella sorta di pre-canonizzazione costituita dal solenne trasporto del corpo del sovrano francese (morto a Tunisi il 25 agosto del 1270[49] nel corso dell'VIII crociata), lungo tutta l'Italia a partire dalla Sicilia[50]. Nella sua deposizione al processo di

[48] C. Gaposchkin, *The Making of Saint Louis. Kingship, Sanctity, and Crusade in the Later Middle Ages*, Ithaca and London 2008, pp. 85 ss.; C. Mercuri, *Corona di Cristo corona di re: la monarchia francese e la corona di spine nel Medioevo*, Roma 2004, p. 211, che cita in particolare la deposizione di Carlo d'Angiò al processo di canonizzazione del fratello.

[49] J. Le Goff, *San Luigi*, Torino 1999, pp. 239-241, pp. 245-250. Carlo d'Angiò prima tentò di attribuirsi il comando dell'esercito crociato, poi contese al nipote Filippo III (1245-1285) il corpo di Luigi IX, e cercò di conservarlo in Sicilia per averne vantaggi spirituali e materiali in vista della probabile santificazione. Carlo e Filippo, alla fine, si accordarono per la ripartizione delle reliquie: viscere e carni furono destinate a Monreale, mentre ossa e cuore spettarono a Saint-Denis.

[50] J. P. Boyer, *La «foi monarchique»: royaume de Sicile et Provence (mi-XIII^e mi-XIV^e siècle)*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento. Relazioni tenute al convegno internazionale di Trieste (2-*

canonizzazione di re Luigi[51], raccolta a Napoli dal cardinale Benedetto Caetani (poi papa Bonifacio VIII), nel febbraio del

5 marzo 1993), Rome 1994, pp. 85-110, p. 95; Gaposchkin, *The making*, cit., p. 28 ss. L'arrivo del corpo di Luigi IX a Palermo secondo la traduzione francese di Jacques de Vignay di una *Cronaca* latina relativa al periodo dal 1250 alla morte di Filippo III di Francia, opera di Primat, monaco di Saint-Denis (London, British Library, ms. Royal 19. D. 1, ff. 192-252, databile al 1333-1337), eseguita su commissione di Giovanna di Borgogna (1293-1349), moglie di Filippo VI (1293-1350), re di Francia, è così descritto: «et les entrailles furent envoiées es parties de Secille, à .IIII. lieues de Pannorie [Panorme, Palerme] la cité, en une abbaie de l'ordre de Saint Benoit qui est dite Montroyal, pour estre là mises en tombel. Et les messages qui l'aportoient descendirent au port de Pannorie, et les chevaliers et plusieux nobles hommes de celle cité les reçurent à grant joie, et les convoièrent très dévotement jusques à la dite abbaie, et le couvent de celle abbaie vint sollempnelment à rencontre et reçurent le cuer et ces autres entrailles de celui très dévot roy pour grant don et précieux. Et quant l'office des mors fu acomplie, il mistrent tout en leur église moult convenablement et moult honnestement», in P. Mayer, *Chronique juillet-octobre 1865*, in «Bibliothèque de l'école des chartes», 27 (1866), pp. 89-104, in particolare pp. 103-104. Non vi si dice dunque espressamente che fu Carlo I ad ordinare tali manifestazioni, ma, certamente, trattandosi pur sempre del fratello del re di Sicilia, per ossequio al sovrano, se non su sua richiesta, i cavalieri e i nobili della città nonché tutti i monaci dell'abbazia di Monreale vollero prestare solenne omaggio al corpo.

[51] Si tratta di stralci tratti dalla deposizione di Carlo al processo di canonizzazione riprodotti quali glosse al *Liber bellorum Domini pro tempore Novae Legis* (Cod. Vat. Lat. 547) opera del domenicano Pierre de la Palu (1275 ca.-1342), si veda J. F. Benton, *Culture, power and personality in Medieval France*, a cura di T. N. Bisson, London-Rio Grande 1991, pp. 129-145, in particolare p. 175, ad esempio: «Cumque, receptis sacramentis, mori, loquela perdita, iam propinquaret, presentibus sacerdotibus et clericis nescientibus quid agerent, ipsamet incepit officium recommandationis anime sue, dicens: *Subvenite sancti Dei*!; et illis prosequentibus, dum illa inter dentes paululum prosecuta fuisset, sancta illa anima soluta est, unde sancta radix sanctos ramos protulit, non solum regem sanctum, sed et comitem Atrebatensem, martirem gloriosum, et comitem Pictavensem, affectu», in P. Riant, *Deposition de Charles d'Anjou pour la canonisation de saint Louis*, in *Notices et documents publiées par la Société de l'histoire de France à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa fondation*, a cura di C.

1282[52], e parafrasata dallo stesso pontefice nella bolla di canonizzazione del 1297[53], Carlo non si limitò a perorare la causa della santità di Luigi, unto e incoronato re di Francia, ma prospettò la santità di tutta la famiglia, ed, in particolare, di sua madre Bianca di Castiglia (1189-1252), *santa radice* dalla quale erano nati tanti *santi rami*, e cioè, oltre a Luigi, il glorioso martire Roberto (n. 1216), conte di Artois, ucciso dai Saraceni nella battaglia di Mansurah il 9 febbraio del 1250, ed Alfonso (1220-1271), conte di Poitiers, che aspirò a sua volta al martirio, morendo poi di peste di ritorno sempre dall'VIII crociata. Il primo sovrano angioino s'impegnò inoltre nella promozione della canonizzazione della sorella Isabella (1224-1270) senza ottenere peraltro risultati immediati[54]. Gli scopi perseguiti da Carlo erano ovviamente squisitamente politici. Egli, infatti, intendeva anzi-

Jourdain, Paris, Renouard, 1884, pp. 154-176; L. Carolus-Barré, *Le procès de canonisation de saint Louis 1272-1297. Essai de reconstitution*, Roma 1994, p. 68. Questa fonte è ben nota e molto citata: L. Capo, *Da Andrea Ungaro a Guillaume de Nangis: un'ipotesi sui rapporti tra Carlo I e il regno di Francia*, in «Melanges de l'Ecole française de Rome», 89 (1977), pp. 813 ss.; G. Klaniczay, *Le culte des saints dynastiques en Europe centrale (Angevins et Luxembourg au XIV^e^ siècle)*, in *L'Église et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-est et du Nord (XIV^e^-XV^e^ siècles). Actes du colloque de Rome (27-29 janvier 1986)*, Rome 1990, pp. 221 ss.; Boyer, *La «foi monarchique»*, cit., p. 96; Gaposchkin, *The making*, cit., pp. 30 ss., pp. 235-236; Gagliardi, *San Ludovico*, cit., pp. 80-81.

[52] Riant, *Deposition de Charles d'Anjou*, cit., p. 163.

[53] C. Mercuri, *San Luigi e la crociata*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes», 108 (1996), pp. 221-241, in particolare p. 236.

[54] Gaposchkin, *The making*, cit., p. 30. Carlo, in particolare, commissionò prima del 1285 ad Agnès d'Harcourt, che era stata dama di compagnia della sorella, la redazione di una *Vita* della principessa, e si veda A. H. Allirot, *Isabelle de France, soeur de saint Louis: la vierge savante. Une étude de la Vie d'Isabelle de France écrite par Agnès d'Harcourt*, in «Médiévales», 48 (2005), consultabile all'indirizzo web: <http://medievales.revues.org/1050> [5 gennaio 2012]; la Chiesa, peraltro, impedì lo sviluppo di una religione monarchica imperniata sulla memoria di principesse capetinge beate o santificate, si veda Le Goff, *San Luigi*, cit., pp. 215-217; pp. 608-609.

tutto rafforzare l'alleanza con il papato che lo aveva investito del regno di Sicilia, nonché espandere i propri domini grazie ad accorte unioni matrimoniali con altre importanti case reali. Nell'atto con cui lo stesso Carlo, il 15 settembre del 1269, nominò i procuratori che avrebbero dovuto rappresentarlo nelle trattative per il matrimonio dei suoi figli Carlo di Salerno ed Isabella rispettivamente con Maria e Ladislao d'Ungheria, egli dichiarò così la sua volontà di allearsi con re Stefano V (ca. 1239-1272) e con l'illustre casa reale d'Ungheria, *stirpe di santi*[55], e cioè ricomprendente i re santi (*Szentkirályok*) Stefano (†1030), il figlio di questi Enrico (†1031), Ladislao (†1095), canonizzato nel 1192, nonché le sante principesse Elisabetta (†1231), canonizzata nel 1235 e Margherita (†1270), volontà che ribadì anche in seguito[56]. La consapevolezza della discen-

[55] Il provvedimento fu dato a Melfi, e tra l'altro vi si precisava: «Carolus etiam tabulas sponsalium conficiendas...Legatis suis plena potestate defert. Nos intendentes in servitia Dei et sancte Romane Ecclesie contra inimicos fidei et ecclesie sancte Dei, cum fidelissimis Principibus amicitias contrahere, tam per matrimonia et sponsalia liberorum nostrorum, et filiorum et filiarum dictorum, Principum; cernentes quod super alios Principes huius mundi, cum quibus libere nunc possint matrimonialiter copulari, excellentior et nobilior, potentior et maioris fidei et valoris est Dominus Stephanus, Dei gratia, illustris rex Ungarie, Dux Transilvanie, et Sclavonie, et Dominus Cumanorum, carissimus amicus noster, *natus est de genere Sanctorum et maximorum Regum*, Princeps potens et bellicosus, et probatus contra inimicos fidei Christianae, et Sancte Romane Ecclesie volumus predicto Domino regi omnibus modis predictis totaliter assignari, si ei placeat, quod nunc et in perpetuum ipse et nos, nostrique et sui descendentes semper simus vnum et idem», in G. Fejér, *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*, Budae, Typis Typographiae Regiae Universitatis Ungaricae, 1829, vol. IV, tomo 3, pp. 510-512, i legati erano Bernardo Ayglerio, abate di Montecassino, Amelio, barone di Corbano e il *magister* Bernardo de Brulio. Anche quest'atto è piuttosto noto e citato, e per tutti: Klaniczay, *Le culte des saints*, cit., pp. 221 ss.

[56] Nelle *Raisons du Roi de Sicile au sujet de la couronne impériale et de la candidature du roi Philippe le Hardi*, databili all'anno 1273, pubblicate in J. J. Champollion-Figéac, *Documents historiques inédits tirés des collections manuscrites de la Bibliothèque royale*, Paris 1841, vol. I, p. 656, Carlo precisò: «XIII. Or diront auqun ce est légier à dire mais fors à faire, que li Roi poisse justicier et avoir an pais l'ampire. Je monstre que ce est tropt légier. Il a aliénce ou linage à sis rois, de Catelle, d'Arragun, de Navarre, d'Angleterre, de Cesile, de Ungrie, por la raison de roi de Ungrie qui a la file au roi de Secile. Si que il n'i a que faire aliance à un poi d'Alemans, et li rois a bien de quoi, et à l'Esglise qui tout li abendonne», si veda anche Capo, *Da Andrea Ungaro*, cit., p. 847.

denza da una stirpe di *re santi* ricorre peraltro frequentemente nelle parole dello stesso Roberto d'Angiò, che, solo per citare un esempio, in occasione della cerimonia dello scambio dei giuramenti con l'*universitas* di Marsiglia, avvenuta il 18 luglio del 1309, dichiarò solennemente la propria intenzione di seguire il sacro esempio offerto dai santissimi sovrani predecessori Carlo I, suo nonno, e Carlo II, suo padre[57].

Ritornando alla nostra tavola, però, se sembra evidente che la canonizzazione di Ludovico sia stata il frutto del buon esito della prosecuzione, da parte di Carlo II e di Roberto, della politica di Carlo I intesa appunto ad esaltare la santità dinastica principalmente per fini di governo, nell'iconografia dell'opera l'allusione alle *beatae stirpes* è piuttosto indiretta, ed, infatti, manca quella rappresentazione dei precedenti santi famigliari che avrebbe potuto evocare con maggiore immediatezza ed evidenza quel concetto. Viceversa risulta incontestabilmente centrale la scena della doppia incoronazione[58],

[57] «Volens et intendens sacra imitari vestigia sacratissimorum principum domini Karoli primi avi sui et domini Karoli secundi genitoris sui», in J.-P. Boyer, *Entre soumission au prince et consentement. Le rituel d'échange des serments à Marseille (1252-1348)*, in A, V., *La ville au Moyen Age*, vol. II *(Société et pouvoirs dans la ville)*, a cura di N. Coulet e O. Guyotjeannin, Paris 1998, pp. 207-219; anche Boyer, *La «foi monarchique»*, cit., p. 85.

[58] Gardner, *Saint Louis*, cit., pp. 26 ss.; Id., *The cult*, cit., p. 172; K. Krüger, A deo solo et a te regnum teneo: *Simone Martinis 'Ludwig von Toulouse' in Neapel*, in *Medien der Macht. Kunst zur Zeit der Anjous in Italien*, a cura di T. Michalsky, Berlin 2001, pp. 79-119 (che riporta l'iconografia del *san Ludovico* anche alla pretesa formula di "legittimazione" dei sovrani francesi: «a Deo solo et a te, Sanctissime domine Dionysi, regnum Franciae teneo», formula che appunto attribuiva la concessione del *Regnum Franciae* ad opera di Dio e di s. Dionigi, con la sostituzione, nella tavola martiniana, appunto di Ludovico a Dionigi, e di Roberto ad un

quella celeste di Ludovico, e, soprattutto, quella terrena di Roberto, attuata proprio grazie alla rinuncia del secondogenito di Carlo II ad ogni diritto successorio, rinuncia immediatamente percepibile nel gesto dell'imposizione della corona. Ludovico, in particolare, assume qui il ruolo che competerebbe al pontefice o al vescovo delegato in una cerimonia di incoronazione, proprio in un'epoca in cui i sovrani capetingi[59], quelli angioini chiamati, con Carlo I, a ricoprire nuovamente il ruolo di *defensores ecclesiae*[60], e infine gli stessi re d'Un-

sovrano francese, su questa formula si veda peraltro la successiva nota 212); GAGLIARDI, *San Ludovico*, cit., p. 83; R. PACIOCCO, *Ordini mendicanti e culto dei santi*, in *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. Vitolo, Napoli 1999, pp. 140-145.

[59] L'*Ordo ad consecrandum et coronandum regem*, noto come "*Ordo* del 1250", ma, in realtà, da datare probabilmente intorno al 1260 durante il regno di s. Luigi, nasce dalla rielaborazione dell'*Ordo* del 1200 (*ordo XIX ms. A*) e dell'*Ordo* di Reims (*ordo XX ms. A*) ed è trádito dal ms. lat. 1246 della Bibliothèque Nationale de France, a Parigi, ed influenzò decisivamente le cerimonie di incoronazione successive, si vedano J. LE GOFF, *A Coronation Program for the Age of Saint Louis: The Ordo of 1250*, in *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, a cura di J. M. Bak, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1990, pp. 46 ss.; J. C. BONNE, *The Manuscript of the Ordo of 1250 and Its Illuminations*, *ibidem*, p. 58; e per l'edizione del testo *The Ordo of 1250*, in *Ordines Coronationis Franciae. Texts and Ordines for the coronation of Frankish and French Kings and Queens in the Middle Ages*, II, a cura di R. A. Jackson, Filadelfia 2000, pp. 341-366. Oltre alle belle miniature esplicative del ms. lat. 1246, anche le vetrate istoriate della cattedrale di Reims furono ispirate alla liturgia dell'*Ordo* del 1250, e si veda M. P. LILLICH, *King Solomon in bed, Archbishop Hincmar, the Ordo of 1250, and the stained-glass program of the nave of Reims cathedral*, in «Speculum», 80 (2005), pp. 764-801.

[60] Carlo I fu incoronato a Roma, il giorno dell'Epifania del 1266 (6 gennaio) nella basilica di S. Pietro in Vaticano dai cardinali Raoul d'Albano, Ancher di S. Prassede, Riccardo di S. Angelo, Goffredo di S. Giorgio in Velabro, e Matteo di S. Maria in Portico, a ciò delegati dal papa con bolla del 29 dicembre 1265, e si veda E. JORDAN, *Les origines de la domination angevine en Italie*, Paris 1909, p. 600. Carlo II fu incoronato da papa Niccolò IV, nella cattedrale di Rieti, il giorno di Pentecoste del 1289 (29 maggio); Roberto, infine, da papa Clemente V il 3 agosto del 1309, nella cattedrale di Avignone. Su queste incoronazioni e i relativi *Ordines* liturgici tráditi dal

gheria[61] avevano adottato un cerimoniale molto articolato e fastoso per l'imposizione della corona regale. Nel caso dei sovrani ungheresi, anzi, l'incoronazione e l'uso dei *regalia*[62], tradizionalmente rite-

Cerimoniale redatto dal cardinale Giacomo Stefaneschi: J.-P. BOYER, *Sacre et théocratie. Le cas des rois de Sicile Charles II (1289) et Robert (1309)*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 81 (1997), pp. 561-607.

[61] I contributi ormai "classici" sulle incoronazioni ungheresi sono quelli di E. BARTONIEK, *A magyar királlyáavatáshoz*, in «Századok», 57-58 (1923-1924), pp. 247 ss.; ID., *Corona és regnum*, in «Századok», 68 (1934), pp. 314-331; ID., *A magyar királykoronázások története*, Budapest 1939, (rist. Budapest 1987); nonché E. FÜGEDI, *Medieval Coronations in Hungary*, in «Studies in Mediaeval and Renaissance History», 3 (1981), pp. 159-189, poi in ID., *Kings, Bishops, Nobles and Burghers in Medieval Hungary*, a cura di J. M. Bak, London 1986, pp. 1-189. Più di recente: L. PÉTER, *The Holy Crown of Hungary, Visible and Invisible*, in «Slavonic and East European review», 81 (2003), pp. 421-510, in particolare p. 433; K. ETELE, *Az uralkodó a Paradicsom árnyékában. Gondolatok a Szent Korona abroncsának ikonográfiájáról*, in *Omnis creatura significans. Tanulmányok Prokopp Mária 70. születésnapjára. Essays in Honour of Mária Prokopp*, a cura di A. Tüskés, Budapest 2009, pp. 33 ss.; D. ZUPKA, *Power and rituals of power: Religious and secular rituals in the political culture of medieval kingdom of Hungary*, in *Historiography in motion. Slovak contributions to the 21st International Congress of Historical Sciences*, Bratislava 2010, pp. 29 ss.

[62] P. VÁCZY, *The angelic crown*, in «Hungarian Studies», 1/1 (1985), pp. 1-18, ricorda la disputa dei *regalia* ungheresi appartenuti a s. Stefano, e cioè il mantello (*einen roc heiligen*), gli speroni (*zwêne sporn*), la spada (*sant Stephanes swert*), la sacra corona (*die heilic krone*), lo scettro d'oro (*daz zepter guldîn*), e il reliquiario in oro e pietre preziose del braccio di s. Stefano (*sant Stephans arm, der ist kluoc in lûterm golde verwiert, und mit gesteine geziert*), secondo il referto della *Cronaca Austriaca rimata* (*Steirische reimkronik*, opera di Ottokar von Steiermark redatta intorno al 1310, in *Monumenta Germaniae Historica, Deutsche Chroniken*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1893, vol. V, 2, p. 1091), sulla quale T. RADEK, *Das Ungarnbild in der deutschsprachingen Historiographie des Mittelalters*, Frankfurt am Main 2008, pp. 140 ss.; tra i contendenti al trono avversari di Caroberto d'Angiò, il principe Vecenslao, figlio di Venceslao II re di Boemia, incoronato re d'Ungheria a Székesfehérvár il 27 agosto 1301, si fortificò a Praga nel 1304, portando con sé i *regalia* ungheresi sopra menzionati che poi però cedette all'altro candidato al trono Ottone di Ba-

nuti appartenenti proprio a s. Stefano, sono strettamente correlati appunto alla santità di quest'ultimo sovrano e dei suoi successori[63], ed è per tali ragioni che, in mancanza della corona di quel santo, le incoronazioni di Caroberto d'Angiò ad Esztergom nella primavera del 1301 e del 15 giugno del 1309 a Pest furono considerate illegittime, così che il principe angioino fu costretto a recuperare il sacro reperto per poter poi giungere all'incoronazione definitiva il 27 agosto del 1310, nella basilica di Székesfehérvár[64]. La corona di s. Stefano era appunto definita *corona angelica* perché sarebbe stata imposta al re d'Ungheria direttamente dagli angeli del Paradiso, secondo una terminologia ed una ricostruzione che compaiono per la prima volta proprio intorno al 1310 nelle interpolazioni apportate da un anonimo cronista filoangioino[65] al *Chronicon pictum*. In quella stessa corona, come si riteneva all'epoca, era anzi inglobato il diritto al trono (*ius regium*)[66], tanto che il cardinale Gentile Partino da Mon-

viera, il quale potè così farsi a sua volta incoronare a Fehérvár il 6 dicembre del 1305, ad ulteriore conferma di come quei *regalia* simboleggiassero lo stesso potere regale, e così VÁCZY, *The angelic crown*, cit., pp. 2-3.

[63] La definizione di *re santi* ricorre in più atti pubblicati da G. FEJÉR, *Codex diplomaticus Hungariae*, cit.: atti del 1261, di Bela IV, p. 35 e p. 43; atto del 1263, Bela IV, p. 106; atto del 1263, Bela IV, p. 133; atto del 1263, Bela IV, p. 118.

[64] HOMAN BALINT, *Gli Angioini di Napoli in Ungheria*, 1290-1403, Roma 1938, pp. 109-115; e più in generale J. W. SEDLAR, *A history of East Central Europe: East Central Europe in the Middle Ages 1000-1500*, Washington 1994, p. 51, p. 266, che ricorda l'essenzialità della corona di s. Stefano per l'incoronazione dei re d'Ungheria a partire almeno dal 1290.

[65] VÁCZY, *The angelic crown*, cit., p. 4; PÉTER, *The Holy Crown of Hungary*, cit., pp. 434-435 e nota 73. L'anonimo cronista filoangioino redige i capitoli 192 e 193 e li introduce nel *Chronicon pictum*, nel quale, invece, in origine al capitolo 191 seguiva direttamente l'attuale capitolo 194; il cronista così commenta il ritrovamento della corona di s. Stefano dopo lo smarrimento da parte di Ottone di Baviera nel 1305: «Quid est, quod a nullo inventa, sed ab ipsis, qui portabant nisi, quod ne Pannonia, data sibi corona ab angelo, privaretur», in *Marci Chronica de gestis Hungarorum*, a cura di F. Toldy, C. Szabó, Pest 1867, p. CIX.

[66] Il cardinale Gentile Partino di Montefiore, legato papale plenipotenziario, in una lettera al papa del 29(?) giugno 1309, da Buda, riferendosi al

tefiore, legato di papa Clemente V, per corroborare la tesi secondo la quale il regno d'Ungheria doveva considerarsi ad ogni effetto un feudo pontificio, proprio come il regno di Sicilia, rammentò agli ungheresi che la corona di s. Stefano fu specificamente inviata da papa Silvestro II proprio per consentire l'incoronazione del santo quale re d'Ungheria[67], oltre ovviamente a sottolineare che il pretendente angioino al trono, Caroberto, ne aveva ogni buon diritto, discendendo appunto egli stesso da s. Stefano e dagli altri re santi d'Ungheria[68]. È qui appena il caso di rilevare che le numerose lettere inviate da Maria d'Ungheria al pontefice testimoniano il suo diretto impegno a tutela dei diritti ereditari del nipote Caroberto e per ottenerne l'incoronazione. La sovrana, ritenuta da alcuni la committente della tavola martiniana, si recò, inoltre, personalmente nel suo paese d'origine per collaborare a questo scopo con il cardinale Gentile di Montefiore, finanziandone le attività, e dunque era molto bene a conoscenza del simbolismo della cerimonia dell'incoronazione dei sovrani ungheresi e del significato dei *regalia* utilizzati nella stessa[69].

valore attribuito dagli ungheresi alla corona di s. Stefano, osservava: «Cui multum reverentie atque auctoritatis ex dicti regni incolarum opinione defertur, quasi in eo sit ius regium constitutum», in *Acta legationis Gentilis, Monumenta Vaticana historiae Regni Hungariae illustrantia*, Ser. I, 1887-1891, vol. II, p. LXX, pp. LXXX-LXXXI, p. 353; BARTONIEK, *Corona és regnum*, cit., p. 321.

[67] Atto del 27 novembre 1308, Pest: «Coronam regni primus rex Ungarie sanctus Stephanus a Romano pontifice consecratam acceperit», in *Acta legationis cardinalis Gentilis*, cit., vol. I/2, p. 117, doc. n. 39. Su tali basi il papa rivendicò appunto la *potestas directa* su quel regno.

[68] Si veda, ad esempio, il discorso rivolto dal cardinale legato Gentile Partino, nel 1309, agli stati ungheresi riuniti in assemblea per sostenere la legittimazione di Caroberto al trono di Ungheria, in KLANICZAY, *Holy rulers*, cit., pp. 1 ss.

[69] Maria partì da Napoli alla volta dell'Ungheria nell'aprile del 1308, per ritornare poi nell'estate del 1309, e, per far fronte alle ingenti spese, dovette impegnare anche le proprie rendite personali, ed infatti Carlo II, il 27 novembre 1307, «propter suum ad idem regnum Hungarie accessum multas subituras est expensas», aveva autorizzato la moglie ad alienare o vincolare per un quadriennio i redditi a lei assegnati *super dohana civitatis Neapolis*, per oltre 11.000 once d'oro complessive, il documento è pubbli-

Ritornando ancora una volta alla tavola martiniana, il messaggio iconografico sembrerebbe quindi essere proprio quello per cui la legittimazione nonché la trasmissione del potere reale restava, nel caso di Roberto d'Angiò, all'interno della stessa famiglia angioina, senza necessità di interventi esterni e della stessa mediazione della Chiesa, grazie appunto a s. Ludovico, il santo comune alle stirpi esse stesse sante degli Angiò e degli Arpadi, perché nato dall'unione di sangue di due principi di quelle dinastie[70]. Nella nostra tavola, santità e meriti di Ludovico sono immediatamente e dichiaratamente certificati dagli episodi della *Vita* riportati nella predella, ed in particolare dai miracoli di guarigione e di resurrezione di un defunto, ma soprattutto dalla scena superiore della concessione della corona spirituale calata dal Cielo. La doppia incoronazione può così ridursi, in definitiva, alla sola imposizione della corona a Roberto, poiché Dio stesso, per il tramite di Ludovico, avrebbe incoronato re il fratello del santo, sancendo così il legittimo trasferimento del diritto di successione[71]. La *sanctitas* di Ludovico, in conclusione, è dunque anche *sanctio*, altissima sanzione fondante il potere regale di Roberto, come esemplarmente argomenta il predicatore francescano François de Meyronnes (1285-†post 1328), vicinissimo alla corte angioina[72], in un suo ben noto passo:

cato in *Monumenta Hungariae Historica*, cit., pp. 175-176, doc. n. 228. Dopo il 1311, Maria fu costretta a recarsi ancora una volta in Ungheria per dirimere nuovi contrasti sorti tra i magnati ungheresi e il nipote Caroberto. La stessa sovrana, infine, sempre per tutelare i diritti del nipote, ordinò il trasferimento dalla Provenza nella capitale del Regno di un falso pretendente al trono ungherese che, spacciandosi per suo fratello, si faceva chiamare Andrea, duca di Schiavonia, e che fu consegnato alla sua custodia (1317).

[70] Gagliardi, *San Ludovico*, cit., pp. 75-96.

[71] Come già notato da S. D. Scotti, *Simone Martini's St. Louis of Toulouse and its cultural context*, Diss., Louisiana State University, 2008, p. 48

[72] Il 24 maggio del 1323, papa Giovanni XXII scrisse al cancelliere della Chiesa di Parigi facendogli presente che François de Meyronnes da Digne, frate minore e baccelliere in teologia, concluso il corso di letture, era ormai degno di ricevere la laurea, e su richiesta di Roberto, re di Sicilia, lo pregò

Affermo dunque che proprio grazie a questo santo la maestà reale [di Roberto] è stata debitamente resa illustre, considerato che in precedenza da più parti molto si era dubitato sulla legittimità del regno e del governo di Roberto. Ma questo santo ha rimosso dalle fondamenta ogni dubbio quando ha rinunciato a tenere per sé quello stesso regno, conferendolo invece al fratello. Se, infatti, tale concessione da parte sua fosse stata contraria alla giustizia, perché non aveva diritto a farla, egli stesso non sarebbe mai stato creato santo[73].

di procedere al relativo conferimento. Conseguita la laurea in teologia, per l'intervento dello stesso papa Giovanni XXII, e sempre per raccomandazione di Roberto d'Angiò, il de Meyronnes fu eletto ministro provinciale dei frati Minori di Provenza nella primavera del 1324, e fu inoltre nominato *familiaris* dal sovrano angioino, e si veda Kelly, *The New Solomon*, cit., pp. 34-36; nonché B. Roth, *Franz von Mayronis OFM. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott*, Werl i. Westf. 1936; H. Rossmann, *Die Hierarchie der Welt. Gestalt und System des Franziskus von Mayronnes OFM, mit besonderer Berücksichtigung seiner Schöpfungslehre*, Werl i. Westf. 1972.

[73] Dal sermone *Luce splendida fulgebis*: «Dico ergo quod per hunc sanctum maiestas regia fuit illuminata, quia multum dubitatur a multis utrum possidens regnum vel regimen ex iustitia teneat. Sed hic sanctus hunc dubium penitus amovit dum regnum quod retinere noluit, alteri dedit. Si autem iniuste dedisset, sanctus non fuisset», in J.-P. Boyer, *Parler du roi et pour le roi: deux 'sermons' de Barthélemy de Capoue, logothète du Royaume de Sicilie*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 79/2 (1995), p. 218; Kelly, *The New Solomon*, cit., pp. 277-279, note 124-125, cita una variante: «maiestas regia fuit illuminata quia (cum in pluribus regnis sepe dubitetur utrum presidentes [ms: presides] regnum ex iustitia teneant) ipse sanctus hunc dubium penitus amovit», dal Ms. n. 21, Bibl. Arbaud, Aix-en-Provence, ff. 108v-110v, al f. 108v; ai ff. 109v-110r: «Istius autem gaudii similiter in tota domo regia [ms: regii] principalis fuit princeps qui ei successit in regnum, scilicet rex Robertus, quia eius conversationis, consilii, et perfectionis testis; de quo in effectu sanctus Ludovicus dixit, translatum est regnum nostrum, scilicet temporale, et factum est fratris mei»; Aceto, *Spazio ecclesiale*, cit., p. 13, cita il passo ma ne minimizza la portata, salvo poi ad ammettere che si sarebbe in effetti tentati di collegare in termini di "causa ed effetto" il testo di questo sermone e la pala martiniana.

Questa deduzione, ancorché contenuta in un sermone successivo alla realizzazione della tavola martiniana, è quasi ovvia e certamente rispecchia il comune sentire dell'epoca: un atto compiuto da un santo non poteva essere contrario a giustizia perché altrimenti il santo stesso non sarebbe stato santificato, secondo un ragionamento che ritornerà anche in seguito nella storia del Regno. Del tutto analogamente, infatti, riferendosi a s. Vincenzo Ferrer, arbitro in occasione del compromesso di Caspe (24 giugno 1412) e sostenitore della causa di Ferdinando di Trastamara che poi fu eletto re d'Aragona, il cronista filoaragonese Lupo de Spechio poteva così attribuire la teorizzazione della *santità legittimante l'atto politico* proprio ad un influente personaggio della corte aragonese quale Giovanni de Ixar[74], in un colloquio con re Alfonso d'Aragona (1394-1458), tenutosi nella chiesa di S. Domenico a Napoli:

> E tal vidi diri al dicto don Juhanne d'Ixar al re don Alfonso dintro la chiesia de santo Dominico in Napuli: che era refermata la eleccione del re don Ferrando, publicata per Sancto Vincenso, perché fo canoniczato per papa Calisto lo dì de santo Petro et santo Paulo; perché si fosse estata injusta eleccione, non fora stato sancto santo Vincenso, et Dio non averia concordato la eleccione et canoniczato en uno di Sancto Vincenso della festa de Sancto Petro e Sancto Paulo[75].

Lo stesso passo del de Meyronnes sopra citato dimostra inoltre inequivocabilmente che, nel corso del Trecento ed anche al di fuori

[74] Giovanni Fernandez de Híjar y Centelles (1400-1456), VI barone di Híjar, vicerè di Calabria (1422), discendeva da don Pedro Fernández, signore di Híjar e Urrea de Gaén (1268-1299), figlio illegittimo di Giacomo I il conquistatore, re d'Aragona (1213-1276) e di Berenguela Fernández de Castilla, e si veda in proposito M. J. Casaus Ballester, *La relación de la Casa de Híjar con la Casa Real de Aragón durante los siglos XIII-XV, de señorío a ducado*, in <http://www.archivoducaldehijar-archivoabierto.com/articulos/ad026.pdf> [11 luglio 2012].

[75] Lupo De Spechio, *Summa dei Re di Napoli e Sicilia e dei re d'Aragona*, (1468 ca.), ed. critica a cura di A. M. Compagna Perrone Capano, Napoli 1990, pp. 53, 134; G. Vitale, *Ritualità monarchica cerimonie e pratiche devozionali nella Napoli aragonese*, Salerno 2006, pp. 210-211.

della cerchia dei giuristi e degli ambienti accademici, si nutrivano diffusamente gravi dubbi sulla legittimità della successione di Roberto al trono e del suo governo (*quia multum dubitabatur a multis utrum possidens regnum vel regimen ex iustitia tenet*), e che certamente la difesa di tale legittimità costituiva una preoccupazione prioritaria della corte angioina, cui, come si è già detto, il predicatore francescano era strettamente legato. Tutto ciò, dunque, contrasta con quanto invece ritenuto da chi ha inteso minimizzare o escludere la funzione propagandistica dell'opera, sostenendo appunto che i dubbi sulla legittimità dell'ascesa al trono di re Roberto sarebbero stati circoscritti soprattutto all'ambito dei giuristi[76]. Che la dinastia paventasse invece contestazioni è ulteriormente dimostrato dalla meticolosa cura nell'adozione di tutti i provvedimenti necessari proprio a fugare le obiezioni. Per ottenere il provvedimento di modifica delle disposizioni regolanti la successione al trono di Sicilia, già stabilite da Clemente IV con la bolla *Constituti ab eo* del 28 giugno del 1265[77], re Carlo II, il 20 febbraio del 1296, con il concorso del consiglio reale, convocò al suo cospetto, al più tardi per il 12 marzo successivo, due procuratori per ciascuna delle maggiori *universitates* del Regno, affinché formulassero il voto solenne e ufficiale del riconoscimento di Roberto quale erede al trono[78], da inviarsi poi al pon-

[76] Aceto, *Spazio ecclesiale*, cit., pp. 12-13, e più in generale Bologna, *Povertà e umiltà*, cit., pp. 233 ss.; Id., *I pittori*, cit., pp. 160 ss.; Id., *La canonizzazione*, cit., pp. 22 ss.

[77] «Si in vestro, et haeredum vestrorum obitu legitimum prout sequitur, haeredum, vos autem ipsos, (quod absit) non habere contigerit, Regnum ipsum ad Romanam Ecclesiam, eiusque dispositionem libere revertatur. Descedentes autem ex vobis, et vestris haeredibus Siciliae Regibus Mares et Foemine in eodem Regno succedent. Sic tamen quod de liberis duobus maribus eodem gradu per eamdem lineam concurrentibus primogenitus, et de duabus foeminis primogenita, et de mari, et foemina in eodem gradu similiter concurrentibus masculus omnibus aliis praeferatur», e per il testo D. Tomacelli Di Monasterace, *Storia de'reami di Napoli e Sicilia dal 1250 al 1303*, Napoli 1846, pp. 338 ss., in particolare pp. 345-346; nonché Jordan, *Les origines*, cit., pp. 525-526.

[78] M. Camera, *Annali delle Due Sicilie*, Napoli 1860, vol. II, pp. 45-46, pubblica infatti un atto indirizzato al giustiziere di Terra di Bari, per le

tefice, e ciò per dimostrare che l'intero Regno, e non solo il sovrano o la famiglia reale, approvava e perciò richiedeva espressamente quella soluzione successoria. Si giunse in tal modo alla bolla *Incumbit nobis* del 24 febbraio 1297[79], con la quale Bonifacio VIII stabilì, in termini generali, che dei figli superstiti di Carlo II dovesse ritenersi erede e successore colui il quale, alla data di morte del genitore, sarebbe stato primo e precedente nell'ordine di nascita. Ciò significava escludere dalla successione Caroberto, quale figlio di un figlio di Carlo II, e, a seguito della rinuncia di Ludovico[80], fare proprio di

università di Barletta, Trani, Bisceglie, Giovinazzo e Bari, il 20 febbraio della IX indizione (anno 1296), di questo contenuto, ove si precisa che oggetto della supplica doveva essere: «supplicandi domino nostro Summo Pontifici et Domini Cardinalibus ut jus primogeniture ac successionis Regni nostri Sicilie post obitum nostrum per nos Roberto filio nostro carissimo Duci Calabrie nostroque in Regno predicto vicario generali cum plena deliberatione consilii declaratum (sic)», e si veda anche C. Minieri Riccio, *Studii storici fatti sopra 84 registri angioini dell'archivio di Stato di Napoli*, Napoli 1876, p. 60; Id., *Saggio di Codice Diplomatico formato sulle antiche scritture dell'Archivio di Stato di Napoli. Supplemento, parte I (8 giugno 880-26 novembre 1299)*, Napoli 1882, p. 102, doc. XCIX, ove si precisa che consimili disposizioni furono impartite a tutti i giustizieri del Regno; R. Caggese, *Roberto d'Angiò e i suoi tempi*, Firenze 1922, vol. I, p. 7; *Processus Canonizationis et Legendae variae Sancti Ludovici O. F. M. Episcopi Tolosani*, in «Analecta Franciscana», 7 (1951), p. XXXII.

[79] *Les registres de Boniface VIII*, a cura di A. Thomas, Paris 1884, vol. I, col. 757, n. 1977; R. Caggese, *Roberto*, cit., vol. I, p. 7; É. G. Léonard, *Histoire de Jeanne Ière: reine de Naples, comtesse de Provence (1343-1382)*, Monaco-Paris, 1932-1936, vol. I, pp. 111 ss.

[80] Le opinioni in ordine alla data della rinuncia sono le più varie: nel gennaio del 1296, a Montpellier, secondo Bologna, *La canonizzazione*, cit., p. 26; forse nel gennaio 1296, ma comunque non oltre il gennaio 1297, al Castelnuovo di Napoli, secondo M. Toynbee, *S. Louis of Toulouse and the Process of Canonisation in the Fourteenth Century*, Manchester 1929, pp. 100-101; nel gennaio-febbraio 1296, secondo Vauchez, *Ludovico d'Angiò*, cit.; tra gli inizi del gennaio ed il 13 febbraio del 1296, allorché Roberto fu nominato duca di Calabria e dunque erede al trono, secondo gli editori del Processo di canonizzazione, *Processus*, cit., pp. XXXI-XXXII, anche sulla base delle testimonianze di Bermondo de Roca, fra Forte, Elzeario de Alamannon e Lamberto di Parigi; il 24 dicembre del 1296, in

Roberto, con una *fictio juris*, il *primogenito*[81], secondo la terminologia utilizzata nella bolla (*intelligatur vero primogenitus et heres*). A Caroberto, peraltro, lo stesso pontefice confermò il regno d'Ungheria, il 31 maggio 1303, e Clemente V lo riconfermò l'11 agosto 1307, a ribadire così, evidentemente, l'estraneità del principe alla successione al regno di Sicilia. Ancora, nel testamento di Carlo II del 16 marzo 1308, il re lasciò espressamente ogni suo stato al primogenito Roberto, ed, infine, nell'imminenza dell'incoronazione di quest'ultimo, nell'agosto del 1309, si ritiene che Bartolomeo di Capua e Andrea d'Isernia abbiano ulteriormente perorato, di fronte a papa Bonifacio, il buon diritto di Roberto alla successione al trono, mentre non si sa chi abbia eventualmente difeso le ragioni di Caroberto[82].

segreto, in occasione della solenne professione dei voti nel convento dell'Ara Coeli a Roma, e poi in pubblico, in occasione del suo iter dal Campidoglio a S. Pietro a piedi, il giorno di s. Agata (5 febbraio) del 1297, secondo gli *Acta Sanctorum Augusti*, Antverpiae, apud Bernardum Albertum van der Plassche, 1737, vol. III, pp. 781-784; nel dicembre del 1296 secondo Caggese, *Roberto*, cit., vol. I, p. 7, sulla base degli *Annales* di *Odericus Raynaldi*; solo nel dicembre 1297, secondo Léonard, *Histoire*, cit., vol. I, pp. 111-112.

[81] Re Carlo II parla di *primogenito carissimo* già in un atto del 2 settembre 1296, menzionato da Caggese, *Roberto*, cit., vol. I, p. 7, nota 5, e di *primogenito* parlano altresì François de Meyronnes e Giovanni Regina nei loro sermoni, parzialmente riportati da Kelly, *The New Solomon*, cit., p. 280; i compilatori degli *Acta sanctorum*, con riguardo al titolo di primogenito utilizzato da diversi scrittori francescani, ignorando la bolla pontificia, diligentemente insistono nel precisare che lo stesso Ludovico non fu il primogenito di Carlo II, e si veda *Acta sanctorum Augusti*, cit., vol. III, pp. 775-776.

[82] Camera, *Annali*, cit., vol. II, p. 45; Léonard, *Histoire*, cit., vol. I, pp. 116 ss.; E. Jordan, *Les Pretendus Droits des Angevins de Hongrie au trone de Naples*, in *Mélanges de philologie, d'histoire et de littérature offerts à Henri Hauvette*, a cura di G. Soulier, Paris 1934, pp. 61-67. Angelo Di Costanzo (*Storia del Regno di Napoli*, Napoli 1839, p. 106) in particolare, afferma che il 1° agosto 1309, proprio a seguito dell'efficace perorazione di Bartolomeo di Capua, il papa, in pubblico concistoro, riconobbe Roberto re di Sicilia ed erede degli altri stati paterni e lo incoronò. I sermoni redatti da re Roberto in onore del fratello santo, ricchi di spunti e di riferimenti

Alla luce di quanto sopra osservato, dunque, l'iconografia della tavola martiniana è certamente tutta incentrata sui temi del potere

potrebbero aver specificamente ispirato l'iconografia della tavola martiniana in termini di autoreferenzialità politica e legittimistica, come ad esempio nell'accenno alla corona regale d'oro sovraimposta alla mitra vescovile in segno di chiara santità, o nei continui riferimenti a quei gigli del campo che costituivano un evidente richiamo proprio all'emblema araldico angioino ripetuto più volte nella tavola martiniana. Roberto, infatti, scrisse sermoni in onore di s. Luigi IX utilizzabili però anche per s. Ludovico di Tolosa con rubrica *De sanctis Ludovico presule et Ludovico rege*, basati sul passo Mt. 6, 28, «considerate i gigli del campo», e almeno cinque sermoni dedicati esclusivamente al fratello paragonato a s. Martino e a s. Massimo nel sermone più lungo ed articolato, sul quale si veda W. Goetz, *König Robert von Neapel, seine Persönlichkeit und seine Verhältnis zum Humanismus*, Tubingen 1910, pp. 116 ss. ed E. Pasztor, *Per la storia di San Ludovico D'Angiò. 1274-1297*, Roma 1955, pp. 69-81, per il sermone incentrato sul verso Si. 45, 14: «Corona aurea supra mitram eius expressa signo sanctitatis et illi equidem corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam», sermone che, secondo Klaniczay, si sarebbe tradotto nelle "istruzioni" seguite da Simone Martini per l'esecuzione della nostra tavola, si vedano *Liturgische Reimofficien des Mittelalters (Historiae Rhythmicae, Analecta hymnica XXVI)*, a cura di G. M. Dreves, Leipzig 1897, pp. 270-274; Klaniczay, *Holy rulers*, cit., p. 311, pp. 347-348, nonché Kelly, *The New Solomon*, cit., p. 121, nota 172 e p. 125, nota 88; Bologna, *I pittori*, cit., p. 170; Id., *La canonizzazione di san Ludovico*, cit., pp. 46 ss., il sermone accenna appunto ad una corona celeste incorruttibile che il santo ricevette in luogo della corona terrena cui rinunciò. Secondo Bertelli, *Vetri*, cit., p. 96, peraltro, non si tratterebbe di una fonte letterale del quadro, ma indicativa piuttosto di un *milieu* ideologico. Roberto sermoneggiò ancora sulla corona spirituale e su quella regale citando questa volta dalla prima lettera ai Corinzi 9,25: «Omnis autem, qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet; et illi quidem, ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam», e giunse a paragonare Ludovico all'alto sacerdote Simone, figlio di Onias, circondato dai fratelli che costituiscono appunto una corona vivente, una cerchio orante intorno a lui: «circa illum corona fratrum, corona enim fratrum fuit circa illum» (Si. 50, 13), e si veda Kelly, *The New Solomon*, cit., p. 97, e nota 87; p. 292 e nota 18. Per i sermoni su s. Luigi e s. Ludovico tenuti a Napoli da Giacomo da Viterbo e da Giovanni Regina, Boyer, *Prédication et État napolitain dans la première moitié du XIV^e^ siècle*, in *L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII^e^ et XIV^e^ siècle*, Rome 1998, p. 132.

monarchico e della successione al trono, e, alla luce delle fonti menzionate, la rappresentazione del s. Ludovico incoronante Roberto non poté che costituire il modo più ovvio ed immediato per riaffermare la legittimità della *translatio regni* dal primo al secondo.

4. *Una tavola-reliquiario?*

Descrivendo l'araldica delle vesti di s. Ludovico si è già accennato al fermaglio circolare del suo piviale, costituito da una lastra di vetro recante uno stemma graffito del regno di Sicilia e Gerusalemme, bipartito appunto di Gerusalemme e d'Angiò, la cui presenza sarebbe alquanto impropria considerando l'avvenuta rinuncia al trono da parte del nostro santo, ampiamente celebrata nell'opera stessa. A questo proposito, a fronte invece delle insoddisfacenti interpretazioni fin qui prospettate[83], non può anzitutto escludersi che la preziosa sopravveste dipinta da Simone Martini sia stata ispirata ad uno dei numerosi indumenti liturgici effettivamente utilizzati da Ludovico, e donatigli molto probabilmente da Carlo II, come potrebbe confermare l'utilizzo delle insegne regali appena descritte. Nella basilica di Sainte-Marie-Madeleine a Saint-Maximin-la-Sainte-Baume (Provenza), fondata da re Carlo II nel 1295, è ad esempio ancora oggi conservata una cappa confezionata per l'ordinazione sacerdotale o

[83] Con l'utilizzo di questo stemma si sarebbe inteso alludere ai diritti successori sul regno di Sicilia cui Ludovico aveva rinunciato in favore di Roberto, ed a questi stessi diritti farebbe altresì riferimento il faldistorio-cattedra vescovile sul quale è seduto il santo che costituisce anche un trono regale, ciò secondo Aceto, *Spazio ecclesiale*, cit., p. 15, e, per la tesi dell'allusione al trono regale, già Michalsky, *Memoria*, cit., pp. 67-73; analogamente, secondo Norman gli emblemi araldici posti sulle vesti di Ludovico, quelli del fermaglio del piviale, nonché quelli delle vesti di Roberto, descriverebbero la situazione successoria, per cui se Ludovico non avesse rinunziato ai propri diritti, avrebbe governato Provenza, Sicilia ed Ungheria (sic), laddove proprio a seguito della sua rinuncia a favore di Roberto, l'Ungheria fu esclusa dalla successione perché spettante a Caroberto, e così Norman, *Politics*, cit., p. 612.

per la consacrazione vescovile di Ludovico, in broccato tramato d'oro con *Storie della Vergine e del Cristo* realizzate in seta entro trenta clipei. Questa cappa era appunto chiusa da un fermaglio d'argento dorato tempestato di pietre preziose e recante le insegne del regno di Gerusalemme e quelle del regno di Sicilia, nonché l'immagine di s. Maria Maddalena, segno questo, verosimilmente, che l'indumento fu commissionato proprio da Carlo II, che lo donò poi, dopo la morte di Ludovico, ai domenicani di Sainte-Marie-Madeleine[84]. Accanto a questa può anche avanzarsi una seconda e ben più articolata ipotesi. Può, infatti, osservarsi che il disco di vetro sul quale è graffito lo stemma è saldamente assicurato alla tavola da una cornice circolare di legno che recava incastonate paste vitree imitanti gemme, oggi perdute, in modo tale che per rimuovere il disco stesso occorrerebbe infrangere la cornice. In buona sostanza, quest'oggetto a sé stante costituisce, com'è stato rilevato, al tempo stesso «un sigillo ed un coperchio» che potrebbe chiudere, in particolare,

[84] L. e P. ROSTAN, *Notice sur la Chape de Saint Louis, évèque de Toulouse, conservée dans l'église de Saint-Maximin (Var)*, Chalon-sur-Saône 1855; C. VIELLE, *S. Louis d'Anjou son temps et son cult*, Vanves 1930, pp. 382 ss. Secondo J. B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, Münster 1969-1990, vol. III, p. 117, un sermone per s. Maria Maddalena redatto da un *frater Ludovicus* e tràdito dal ms. lat. Z 91 (1775) Fondo antico, della Biblioteca Marciana di Venezia, al f. 16v, sarebbe stato composto proprio da s. Ludovico di Tolosa, circostanza questa che ne confermerebbe la personale devozione alla Santa, ma K. L. JANSEN, *Mary Magdalen and the mendicants. The preaching of penance in the late Middle Ages*, in «Journal of Medieval History», 21 (1995), p. 7, nota 22; ID., *The making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton 2001, pp. 204-205 e nota 26, avanza dubbi su questa identificazione. La presenza della raffigurazione della Maddalena potrebbe peraltro indurre anche a ritenere che il fermaglio sia stato in realtà lavorato solo in occasione della successiva donazione ai domenicani (nella cui chiesa, come noto, era venerato il corpo della santa) del piviale già appartenuto al santo angioino. Sulla devozione di Carlo II per la Maddalena, si veda JANSEN, *Mary Magdalen*, cit., pp. 1 ss.; pp. 16 ss.; ID., *The making of the Magdalen*, cit., pp. 307 ss.

un incavo ricavato nello spessore della tavola per accogliere una reliquia del santo[85], come peraltro frequentemente praticato in altaroli-reliquiari realizzati nel secolo XIV soprattutto da artefici toscani[86]. Se fosse confermata tale ipotesi, come solo specifici accertamenti radiografici o tomografici potrebbero consentire, si riuscirebbe a spiegare anche convincentemente la presenza dello stemma bipartito di Gerusalemme e d'Angiò. Come un vero e proprio sigillo di cera accolto nella propria salimbacca il nostro disco di vetro costituirebbe quindi il suggello della provenienza e della proprietà della sottostante reliquia in capo al re di Sicilia. Come noto, le reliquie raccolte in occasione della solenne cerimonia della traslazione del corpo di Ludovico, avvenuta l'8 novembre del 1319, ottava di Ognissanti[87], erano appunto proprietà di Roberto e della famiglia reale angioina, e in quell'occasione furono, almeno secondo alcune fonti, in parte suddivise tra personaggi di alto lignaggio. Il resoconto più circostanziato della traslazione è offerto dalle *Lectiones ex Officio Sancti Ludovici*, un rarissimo testo cinquecentesco ripreso dagli *Acta Sanctorum*[88], secondo le quali la cerimonia si tenne la notte

[85] BERTELLI, *Vetri*, cit., pp. 94-95.

[86] Tra i numerosi esempi di altari-reliquiario recanti incavi destinati a contenere le reliquie chiusi da un disco di vetro: Naddo Ceccarelli, *Madonna con Bambino* (1325-1349), Baltimora, *The Walters Art Museum*; Lippo Vanni, *Madonna con Bambino in trono tra S. Aurea e S. Giovanni Battista, Santi ed Annunciazione* (1355-1360), Baltimora, *The Walters Art Museum*; Francesco di Vannuccio, *Altarolo reliquiario*, (ca. 1380), Siena, *Fondazione Monte dei Paschi*; Cristoforo di Bindoccio (?), *Madonna dell'Umiltà, S. Giovanni Battista, S. Biagio, S. Ludovico o Sigismondo* (1380-1400), Montepulciano, *Collezione Crociani*.

[87] Da un documento del 14 settembre 1319 risulta che papa Giovanni XXII aveva stabilito espressamente che la traslazione delle reliquie avvenisse l'8 novembre 1319, ottava di Ognissanti, e si veda M. H. LAURENT, *Le culte de S. Louis d'Anjou a Marseille au XIV^{e} siècle. Les documents de Louis Antoine de Ruffi, suivis d'un choix de lettres de cet érudit*, Roma 1954, p. 47, doc. n. XIX b).

[88] Si tratta delle *Lectiones ex Officio Sancti Ludovici impresso Neapoli MDXXVI ad usum PP. Minorum* come citate negli *Acta Sanctorum*, cit., vol. III, p. 803. Da un lato, a giudicare dal titolo, sembrerebbe trattarsi di un

precedente l'ottava di Ognissanti[89], nella chiesa dei Minori di Marsiglia, a porte a stento serrate di fronte ad una folla pressante, presenti Roberto e Sancia, alcuni domestici, e tra i sei cardinali designati, il solo cardinale vescovo di Albano, e cioè Arnaud d'Aux (ca. 1260/1270-†1320 o 1321, vescovo di Albano per nomina del 23 dicembre 1312). Il cardinale, anzitutto, dissodò con un rastrello l'area dov'era stato originariamente sepolto il corpo del santo[90], e poi, ricevuta dai presenti una vanga, prese a zappare con circospezione nella stessa zona fino a rinvenire il *vas ligneum* nel quale era riposto il corpo, tra il giubilo dei presenti. Il cardinale liberò quindi il corpo dalle vesti e dai paramenti episcopali e procedette alla pulitura delle ossa dalla polvere e dalle ceneri, lavandole con del vino, cospargendole di pigmenti e conservandole in nuove fasce munite di certificazioni (*subscriptis scedulis*), dopo di che, con l'assistenza dei presenti, le ripose in una preziosissima arca o vaso che Roberto e Sancia avevano fatto fabbricare precedentemente a Genova[91]. Su richiesta di alcuni ragguardevoli personaggi alcune reliquie furono conservate separatamente dal corpo, e re Roberto ne dispose l'as-

testo a stampa (*impresso*), ma i redattori degli *Acta* ne parlano anche come di un "apographum", tenendo a precisarne l'incipit «Architector aeternus cujus sapientiae non est finis» come se si trattasse dunque di un'opera manoscritta.

[89] L'anno indicato è errato, non si tratta, infatti, del 1315 ma del 1319, ed altresì è errata l'indizione riferita, e cioè la prima, laddove per il novembre del 1315 l'indizione corretta è la XIV, mentre nel novembre 1319 l'indizione corrente era la III; i redattori degli *Acta sanctorum Augusti*, cit., vol. III, pp. 803 ss., incorrono a loro volta in errore nel datare la traslazione al 1317.

[90] Si trattava di una fossa realizzata al centro del coro dei frati, le carni e le interiora erano state invece sepolte separatamente nel chiostro del convento dei Minori di Brignoles, e si veda P. CABAU, *Les évêques de Toulouse (III^e-XIV^e siècles) et les lieux de leur sépulture*, in «Mémoires de la Société Archéologique du Midi de la France», 59 (1999), pp. 159-160.

[91] «In pretiosissima arca seu vase quam Januae dictus rex cum consorte accuratissime construi fecerat», *ibidem*. Roberto lasciò Genova alla volta della Provenza il 29 aprile del 1319, e si veda É. G. LÉONARD, *Gli Angioini di Napoli*, Milano 1967, pp. 284 e 305.

segnazione a papa Giovanni XXII, al vescovo di Tolosa, all'epoca il cisterciense Jean-Raymond de Comminges, nonché a sovrani, a principi delle case reali di Francia e di Sicilia ed a quelli di altre famiglie reali, e ciò per favorire ed incrementare la devozione per il santo. Non risulta invece, almeno secondo questa fonte, che reliquie del santo siano state attribuite anche all'Ordine dei Minori, ed in particolare al convento di S. Lorenzo maggiore in Napoli. Ad ogni modo, mentre si trattavano le reliquie per la distribuzione, così come ordinato dal sovrano, si udì improvvisamente un rumore acuto, ed il cervello del santo fuoriuscì dal cranio e scivolò in un vaso sottostante, rimanendo comunque integro, solido e compatto, così che la regina Sancia lo pretese come reliquia di sua personale spettanza, cosa che il re le concesse. Il cervello fu poi traportato a Napoli, e qui inserito in un reliquiario preziosissimo realizzato allo scopo in forma di capo umano munito di mitra episcopale. Re Roberto, infine, stabilì che questo reliquiario fosse collocato nel monastero di S. Chiara, e che ogni anno, il giorno precedente la festa della traslazione del corpo di s. Ludovico, e dunque il 7 di novembre, fosse portato in solenne processione per le vie della città di Napoli[92]. Della traslazione,

[92] «Statutumque est illus annuatim *in vigilia translationis* festi per civitatem ipsam processionaliter circumferri», *ibidem*; secondo Callixte de Brignoles la processione in questione si teneva il 9 novembre, giorno della "veille de la Translation", sicché può pensarsi ad un refuso in luogo della data corretta del 7 novembre che era effettivamente il giorno della vigilia della festa della traslazione, essendo celebrata la prima ed effettivamente avvenuta la seconda l'8 di novembre, e si veda J. B. ROLLAND (P. Callixte), *La Vie de Saint Louis, religieux de l'Ordre de St. François et évêque de Toulouse, par un citoyen de Brignolle*, Avignon 1780, pp. 196-198, ove però si cita una lettera del 30 giugno del 1778, la quale attestava invece che ossa, abito, cappuccio e lenzuolo di s. Ludovico, racchiusi in un'urna conservata in S. Chiara, venivano ancora a quell'epoca portati in processione a Napoli proprio il giorno della festa della traslazione (l'8 novembre) e quello dell'anniversario (il 19 agosto); secondo VIELLE, *S. Louis*, cit., p. 356, nota 3, che cita l'opera di Callixte de Brignoles, le processioni si svolgevano invece il 19 agosto, data dell'anniversario, e il 9 novembre, anche per quest'ultimo riferimento si tratta probabilmente di un errore originato dalle fonti precedenti.

comunque, offrono notizie in parte diverse Luke Wadding[93] ed altre fonti[94], che non si soffermano sulla distribuzione delle reliquie cui si è accennato, tanto che proprio sulla base di questa e di altre circostanze i padri Bollandisti, redattori degli *Acta sanctorum*, ritennero di avanzare qualche dubbio sull'attendibilità delle *Lectiones*[95].

Quel che peraltro è certo è che Roberto, e soprattutto Sancia, si adoperarono assiduamente per la realizzazione di splendidi reliquiari destinati a custodire frammenti del corpo di s. Ludovico, e che, allo stato, i documenti attestano esclusivamente una committenza reale di oggetti d'arte destinati o collegati al culto del santo e non anche commissioni da parte dell'Ordine dei Minori, ed in particolare dei francescani del convento napoletano di S. Lorenzo.

[93] L. Wadding, *Annales minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, Ad Claras Aquas prope Florentiam, 1931-1932, vol. VI, pp. 377-378, afferma che la cerimonia avvenne di notte per evitare il concorso della folla, che vi erano presenti quattro cardinali tra i quali il francescano Vital du Four (Vitale *de Furno*, ca. 1260-1327, che però fu vescovo di Albano solo dal giugno del 1321), nonché numerosi vescovi e prelati inviati dal papa, ed, inoltre, re Roberto e Sancia, Giovanna, regina di Francia, nipote del santo, assieme a moltissimi altri principi, nobili e una grande moltitudine di popolo comunque accorsa per la cerimonia; il corpo era stato in origine sepolto al centro del coro, ed al momento dell'esumazione, nonostante fossero passati vent'anni dalla sepoltura, emanò odorosi effluvii, e per questo prodigio i presenti rivolsero grazie a Dio. Fu rinvenuto inoltre miracolosamente integro il cervello entro il cranio, e re Roberto lo pretese per sé, lo portò a Napoli, e lo fece inserire in una bella statua d'argento, adornata d'oro e di gemme («pulchra inclusit statua argentea auro gemmisque adornata»).

[94] Per la notizia dei sei cardinali delegati dal papa, si vedano anche *Paulinus Puteolanus, Vita S. Ludovici Episcopi*, in *Processus*, cit., p. 403; *Petrus Calotius, Vita S. Ludovici Episcopi*, in *Processus*, cit., p. 412, entrambe le fonti attestano anche il trasferimento del corpo in un fastoso sepolcro d'argento; *Officium translationis* e *Vita* redatta da Iohannes de Orta, in *Processus*, cit., p. XXIV, p. 380; anche la *Chronica XXIV generalium ordinis minorum*, in «Analecta Franciscana», 3, 1897, p. 472, accenna alla presenza di Vitale *de Furno*.

[95] *Acta sanctorum Augusti*, cit., vol. III, pp. 803 ss.

Anzitutto, nel 1332, vi è notizia di un reliquiario, evidentemente in forma di protome del santo, in argento tempestato di pietre preziose (*ymago de argento et lapidibus preciosis*), destinato a custodire proprio il suo cervello, che a quell'epoca era già conservato nel monastero di S. Chiara. Sancia, in particolare, donò per motivi devozionali (*ex devocione*) una corona d'oro del peso di una libbra, arricchita da 20 perle grosse, 35 balassi, e 35 zaffiri, affinché fosse rilavorata per adattarla al capo del santo nel predetto busto reliquiario, ovvero se ne facesse una completamente nuova da porre sullo stesso capo, ma re Roberto ordinò che questa stessa corona fosse invece assegnata a sua nipote Giovanna, duchessa di Calabria, e stabilì che a Sancia fossero pagate 450 once di carlini d'argento a titolo di rimborso del valore dell'oro e delle gemme che componevano il prezioso oggetto[96]. Il reliquiario poi evidentemente allestito fu verosimilmente costituito in pegno da Giovanna I nel 1348, riscattato lo stesso anno e restituito al monastero napoletano[97]. Nel 1338 risulta-

[96] Per la corretta interpretazione del documento: Léonard, *Histoire*, cit., vol. I, pp. 170-171, nota 3, che propende per la datazione al 1332 sulla base di N. Barone, *La* Ratio thesaurariorum *della cancelleria angioina*, in «Archivio storico per le province napoletane», 11 (1886), pp. 428-429, il quale riferisce del provvedimento alla data dell'8 settembre 1332; Vielle, *S. Louis*, cit., p. 356, nota 2, pubblica un *exequatur* del 9 (sic, ma si tratterebbe del 12) settembre del 1331. Per la tormentatissima vicenda interpretativa del documento, si vedano Minieri Riccio, *Studii storici fatti sopra 84 registri*, cit., pp. 8-9; Id., *Genealogia di Carlo II d'Angiò, re di Napoli*, in «Archivio storico per le province napoletane», 7 (1882), p. 64; Id., *Genealogia di Carlo II*, cit., p. 682; Barone, *La* Ratio Thesaurariorum, cit., pp. 428-429; G. De Blasiis, *Le case dei principi angioini nella piazza di Castelnuovo*, in «Archivio storico per le province napoletane», 12 (1887), p. 327, nota 1, e Id., *Racconti di storia napoletana*, Napoli, Francesco Perrella Editore, 1908, p. 194, nota 1; Caggese, *Roberto*, cit., vol. I, p. 668.

[97] A favore di Raniero, Richerio e Perino de Grimaldis, armatori di tre galee, concessione di un reliquiario di s. Ludovico «de auro lapidibus pretiosis et perlis contexti», e dunque d'oro, tempestato di pietre preziose e perle, da restituire poi al monastero di S. Chiara, lo stesso fu concesso in pegno a garanzia del credito relativo al nolo ed al pagamento degli stipendi del personale di bordo di tre galee, per un mese di nolo, per 3.300 fiorini

no disposti da re Roberto pagamenti per l'allestimento di un reliquiario d'argento e di cristallo destinato ad accogliere l'osso del braccio di s. Ludovico, da custodirsi in una delle cappelle del Castelnuovo, reliquiario che potrebbe essere identificato con quello attualmente conservato al Louvre[98]. Nel 1339 è poi ricordata ancora una statua reliquiario d'oro, tempestata di perle e di pietre preziose, raffigurante il santo in abiti vescovili, con mitra e croce pastorale, a quel tempo conservata nel tesoro reale, verosimilmente al Castelnuovo[99]. Lo

pari a 660 once napoletane, in C. MINIERI RICCIO, *Notizie storiche tratte da 62 registri angioini dell'Archivio di Stato di Napoli che fanno seguito agli Studii storici*, Napoli, Tipografia di R. Rinaldi e G. Sellitto, 1877, p. 32, dal Registro angioino 1348 B 204; menzionando il reliquiario del cervello, lo stesso Minieri Riccio riferisce poi che Giovanna, nel 1348, lo riscattò rimborsando agli armatori appunto la somma di 3.300 once, e restituendolo al monastero di S. Chiara, ciò sulla base di un documento riassunto da Carlo De Lellis nei suoi *Notamenta*, e si veda MINIERI RICCIO, *Genealogia di Carlo II*, cit., pp. 63-64 e nota 1; secondo alcuni oggetto del pegno potrebbe invece essere stato un reliquiario della testa conservato a Marsiglia ed attestato nel 1351, BERTELLI, *Vetri*, cit., pp. 104-105 e note 29 e 101, ma se così fosse non si comprenderebbe per quale motivo lo stesso reliquiario sarebbe stato restituito poi al monastero di S. Chiara a Napoli.

[98] Si vedano E. BERTAUX, *Le Bras-reliquaire de saint Louis de Toulouse au Musee de Louvre*, in «La Chronique des arts et de la curiosité», 1898, pp. 45-46; P. LEONE DE CASTRIS, *Une attribution à Lando di Pietro, le bras-reliquaire de St Louis de Toulouse,* in «Revue du Louvre», 30 (1980), p. 72, note 18 e 19, il quale ritiene che il braccio di san Ludovico sia stato commissionato da Roberto e Sancia tra il 1337 e il 1338 ed eseguito da Lando di Pietro; nonché C. MINIERI RICCIO, *Genealogia di Carlo II*, cit., p. 208; M. CAMERA, *Annali*, cit., vol. II, p. 55; M. GAGLIONE, *Quattro documenti per la storia di S. Chiara in Napoli*, in «Archivio storico per le province napoletane», 121 (2003), pp. 428-431, in particolare p. 430; M. TOYNBEE, *S. Louis of Toulouse*, cit., p. 223; M. CLEAR, *Piety*, cit., p. 186; *Chronica fratris Nicolai Glassberger,* in «Analecta franciscana», 2 (1897), p. 199; M. H. LAURENT, *Le culte*, cit., p. 71, doc. XXXVI; L. WADDING, *Annales Minorum*, cit., vol. VIII, pp. 227-228.

[99] MINIERI RICCIO, *Genealogia di Carlo II*, cit., p. 212, menziona un atto del 1° marzo 1339 dal quale emerge che nel tesoro reale era conservata una statua di s. Ludovico d'oro, con mitra e pietre preziose, del peso di 5 libbre ed 1 oncia, e lo stesso MINIERI RICCIO, *Genealogia di Carlo II*, cit., p. 64,

stesso anno è attestato un altro prezioso reliquiario voluto da Roberto e da Sancia[100]. Si trattava di un contenitore (*vasus*) in oro, argento e pietre preziose, destinato a custodire il cranio del santo, e da conservarsi nella cassa d'argento ove era racchiuso il corpo dello stesso santo, nella chiesa del convento dei Minori a Marsiglia. Que-

menziona un reliquiario lavorato «ad ymaginem beati Ludovici de Massilia cum mitria croczia lapidibus pretiosis et perlis» da custodirsi nel tesoro reale, dai Registri angioini 1329 G (279) f. 161 (trattasi della *ratio thesaurariorum exitus* per la IX indizione, ottobre 1340-agosto 1341, e si veda B. CAPASSO, *Inventario cronologico-sistematico dei registri Angioini conservati nell'archivio di stato in Napoli*, Napoli 1894, p. 302; 1343-1344 E (340) f. 185); atto del dicembre 1334, BARONE, *La* Ratio thesauratiorum, cit., p. 579, dal Registro angioino 283 (*ratio thesaurariorum introitus* per la III indizione, novembre 1334-agosto 1335, e si veda CAPASSO, *Inventario*, cit., p. 307) ff. 212t 214t; Registro angioino 279 ff. 200-201t (nota di oggetti preziosi per una III indizione, e si veda CAPASSO, *Inventario*, cit., p. 303).

[100] Da un atto di re Roberto del 19 settembre 1339 emerge che il *sanctissimum caput* di s. Ludovico era conservato in «preciosissimo vase argenteo et aureo et lapidibus preciosis ornato nobis iubentibus constructo regine carissime consortis nostre [Sancie] interveniente diligentia studiosa», e, dunque, in un prezioso contenitore commissionato da re Roberto, ma la cui realizzazione fu curata da Sancia, contenitore che doveva essere riposto in un *locus* dotato di tre serrature e tre chiavi che furono consegnate, rispettivamente, al siniscalco di Provenza, ad un delegato dell'*universitas* di Marsiglia, e ad un frate Minore del convento di Marsiglia, LAURENT, *Le culte*, cit., pp. 59-60, doc. XXVI; L. ENDERLEIN, *Die grablegen des Hauses Anjou in Unteritalien*, Worms 1997, p. 146, n. 35; CLEAR, *Piety*, cit., p. 185, nota 11; un documento del 22 marzo 1340 accenna alla «translatio capitis b. Ludovici de Massilia quod imprencabitur infra vas argenteum, auro et lapidibus preciosis ornatum» disposta dal siniscalco della contea di Provenza, Filippo di Sangineto, conte di Altomonte, evidentemente per mandato di Roberto e Sancia, prima a Draguignan e poi a Brignoles, e si veda LAURENT, *Le culte*, cit., pp. 62-63, doc. XXVIII, si tratta evidentemente di un reliquiario del cranio o della testa, come già rilevato dallo stesso Laurent, poiché il cervello di Ludovico, come si è detto, era stato invece sistemato nel reliquiario commissionato da Sancia e destinato al monastero di S. Chiara a Napoli (e si veda anche la precedente nota 97 nonché la nota successiva).

sta cassa d'argento è già menzionata nel 1338[101], e sembra che al suo interno fossero stati riposti anche altri reliquiari o suppellettili preziose[102]. Un'altra statuetta in argento con capo e corona d'oro, tenente in mano delle reliquie, legata nel suo testamento dalla regina Maria d'Ungheria ad Agnese Caracciolo, badessa del monastero delle clarisse di S. Maria Donnaregina, ed in genere riferita a s. Ludovico di Tolosa, dev'essere invece correttamente identificata con un s. Luigi IX, re di Francia[103].

[101] Il corpo di s. Ludovico era custodito in una cassa d'argento che veniva aperta solo su autorizzazione del re Roberto e della regina Sancia; il 29 giugno 1338 i sovrani incaricarono appunto il siniscalco di Provenza dell'apertura di «cassiam argenteam in qua corpus beati Ludovici conservatur», e ciò al fine di prendere le misure del capo del santo e da inviarsi a Napoli forse sempre per l'allestimento o l'adattamento di un reliquiario del cranio, probabilmente proprio quello destinato alla Provenza che dunque sarebbe stato lavorato a Napoli; al 20 giugno del 1342 risale la notizia dell'apertura di un tabernacolo ligneo del santo ben distinto dalla *cassia argentea*, e si veda CAGGESE, *Roberto*, cit., vol. I, p. 652, nota 1; questa cassa d'argento era a sua volta inserita in un monumento di marmo bianco allestito alle spalle dell'altare maggiore della chiesa conventuale, e si veda CABAU, *Les évêques*, cit., pp. 159-160.

[102] M. CHAMPOLLION-FIGEAC, *Documents historiques inédits tirés des collections manuscrites de la Bibliothèque Nationale, des Archives ou des Bibliothèques des Départements*, Paris 1848, vol. IV, parte 2, doc. n. 6 pp. 310-311; VIELLE, *S. Louis*, cit., pp. 319 ss.

[103] Identificano erroneamente il personaggio con s. Ludovico vescovo, e non con s. Luigi re di Francia: TOYNBEE, *S. Louis of Toulouse*, cit., p. 223; CLEAR, *Piety*, cit., p. 14, p. 184; ID., *Maria*, cit., p. 52; LEONE DE CASTRIS, *Simone*, cit., p. 159, nota 107, e, sulla scorta dei precedenti, M. GAGLIONE, *Converà ti que aptengas la flor: profili di sovrani angioini, da Carlo I a Renato (1266-1442)*, Milano 2009, p. 169; che si trattasse invece di s. Luigi re di Francia lo conferma il testamento della regina Maria d'Ungheria nell'edizione di MINIERI RICCIO, *Saggio di codice diplomatico*, cit., p. 115, nonché ID, *Genealogia di Carlo I prima generazione*, Napoli 1857, p. 109, e doc. XLVIII, pp. 200 ss., ed in particolare il passo «item sorori Agneti Caraczule Abbatisse et conventui monasterii Sancte Marie Dopne Regine... ymaginem beati Lodoyci *Regis* de argento cum capite ed *dyademate* de auro tenentem in una manu reliquias suas et in alia manu *baculum regalem*» del valore di 10 once, e già da CAMERA, *Annali*, vol. II, cit., p. 289:

Nell'ambito di queste importanti commissioni reali di preziosi oggetti destinati ad incrementare il culto del santo, nell'anno 1331, Sancia fece caricare su di una galea diretta a Marsiglia per trasportarvi il nipote del re, Ludovico di Navarra che doveva recarsi alla corte pontificia, uno scrigno corazzato, dipinto di rosso e di verde realizzato *al modo di Atri*, contenente numerosi oggetti preziosi, ed, in particolare, due ampolle d'oro smaltate con lo stemma del regno d'Ungheria, un calice d'oro impreziosito da zaffiri, perle e altre pietre di pregio con patena, un calice di cristallo con base e coperchio d'argento, una brocca (boccaletto) d'argento dorato, nonché preziosi manipoli, stole, piviali, pianete, dalmatiche e tonacelle, albe, frontali, panni e lacci, e così via, oggetti tutti da utilizzarsi verosimilmente proprio in occasione delle celebrazioni nella cappella di S. Ludovico. Purtroppo però, lo scrigno e il suo contenuto furono smarriti, e il 15 giugno di quell'anno, Sancia fu costretta ad ordinare allo *stratigoto* di Salerno un'accurata indagine sulla vicenda, promettendo una ricompensa di 10 once a tutti coloro che si fossero recati a Napoli a fornirne notizie al guardiano del monastero del santo Corpo di Cristo (S. Chiara)[104], e ciò forse proprio perché il guardiano era anche il sovraintendente della sacrestia-tesoreria riservata a Sancia nella chiesa monasteriale, ove probabilmente erano stati originariamente conservati quei preziosi[105]. La presenza degli stemmi del regno d'Ungheria sulle ampolle d'oro può far cautamente ritenere che tali oggetti fossero appartenuti proprio alla regina Maria.

«Imago B. Ludovici Regis de argento cum capite et diademate de auro tenens in una manu reliquias suas et in alia baculum Regalem valor. unc. 10»; il personaggio è stato correttamente identificato con s. Luigi di Francia solo da BERTAUX, *Les saints Louis*, cit., p. 629, e ID., *Donna regina*, cit., p. 15, nota 4.

[104] S. DE CRESCENZO, *Notizie storiche tratte dai documenti angioini conosciuti col nome di arche*, in «Archivio storico per le province napoletane», 21 (1896), p. 479; R. CAGGESE, *Roberto*, cit., vol. I, p. 651, nota 1.

[105] Sulla sacrestia M. GAGLIONE, *Qualche ipotesi e molti dubbi su due fondazioni angioine a Napoli: S. Chiara e S. Croce di Palazzo*, in «Campania sacra», 33 (2002), p. 75.

Nel periodo 1331-1332 vi è notizia dell'esistenza di un *antependium*, paramento d'altare di seta tramato d'oro con le *Storie di s. Ludovico di Tolosa* conservato nella cappella *maior* in Castelnuovo[106] ed evidentemente utilizzato per il culto solo in occasione delle festività del santo, poiché la cona pittorica della *cappella maior* era invece costituita originariamente da una tavola della Vergine poi sostituita da un'ancona con la *Coronatio Virginis* dipinta da Giotto[107]. La stessa Sancia, secondo una tradizione evidentemente fondata sul suo notevole impegno personale per la promozione del culto di Ludovico[108], avrebbe infine donato al monastero delle Clarisse di

[106] Ne fornisce notizia anzitutto G. Yver, *Le Commerce et les marchands dans l'Italie méridionale au XIII^e et au XIV^e siècle*, Paris, A. Fontemoing, 1903, p. 93, dalla *Ratio thesaurariorum*, Registro angioino 1331-1332 (287) f. 153v, parlando di *devant d'autel*; nonché R. Filangieri, *Rassegna critica delle fonti per la storia di Castelnuovo*, Napoli 1936, vol. I, p. 43, il quale afferma che nella sacrestia della *cappella maior*: «era conservato un prezioso paliotto su fondo di seta e d'oro filato ov'era rappresentata l'istoria di S. Ludovico di Tolosa» (citando dallo stesso Registro angioino 287 f. 147), nonché Id., *Castel nuovo reggia angioina ed aragonese di Napoli*, Napoli, E.P.S.A., 1934, p. 20; questo passo manca invece nei *Notamenta* di C. De Lellis dell'Archivio di Stato di Napoli (seconda metà del sec. XVII), vol. IV bis, che recano il regesto del f. 153rv del Registro angioino ai ff. 439-440, menzionante solo sei poste dell'introito del rendiconto dei tesorieri reali per la XV indizione (marzo 1331-agosto 1332); nell'ambito del Registro angioino originario l'introito era posto ai ff. 1-171.

[107] Filangieri, *Rassegna*, cit., p. 42, precisa che sull'altare era posta la cona della Vergine Assunta, cui era peraltro intitolata la chiesa, e che la stessa era illuminata da candelabro di ferro con grande lampada; un rendiconto del 20 maggio 1331 menziona una cona dipinta *in domo* da Giotto, verosimilmente proprio per una delle due cappelle del Castelnuovo (la *magna* o la *secreta*), e si vedano Leone De Castris, *Giotto*, cit., p. 237, doc. h); Filangieri, *Castel nuovo*, cit., pp. 74-77; già nel 1328, comunque, nella cappella maggiore era una cona raffigurante la Vergine, e forse Giotto la sostituì con una propria ancona di stesso soggetto o meglio con una *Dormitio-Coronatio virginis* tra schiere di santi ed angeli dipinta appunto nel 1331, e si veda Leone De Castris, *Giotto*, cit., pp. 200 ss.

[108] Sancia, in particolare, il 26 febbraio 1343, supplicò il pontefice di concedere in occasione della festa di s. Ludovico di Tolosa, nella ricorren-

Aix-en-Provence, intorno al 1340, una tavola raffigurante lei stessa e Roberto oranti ai piedi del santo[109].

Devono essere attribuiti invece alla committenza degli Angiò d'Ungheria il *Legendario* riccamente miniato nel 1331 forse su commissione di Caroberto re d'Ungheria (dal 1301 al 1342), conservato in diversi frammenti presso la Biblioteca Vaticana ed altre istituzioni, e contenente le *Vite* di s. Stefano, s. Emerico, s. Ladislao, s. Elisabetta, s. Luigi IX re di Francia e s. Ludovico d'Angiò[110], nonché un dossale destinato all'altare maggiore della basilica di S. Pie-

za della sua traslazione e relativa ottava, le stesse indulgenze già accordate ai *loci* dei frati Minori per le feste di s. Francesco, s. Antonio e relative ottave: T. Gasparrini Leporace (a cura di), *Le suppliche di Clemente VI*, Roma 1948, p. 195, n. 462. Da un documento del 7 novembre 1323 emerge che l'8 novembre, a Marsiglia, si doveva tenere un solenne banchetto per la festa della traslazione presieduto da Sancia: «Item fuit propositum quod cras fiat festum ob reverentiam beati Ludovici sollemnem et quod probi eligantur quo convitentur dominas ad comedendum cras cum domina regina», (*Archives municipales de Marseille*, reg. BB. 13. f. 100r), in Clear, *Piety*, cit., p. 45.

[109] Questa tradizione è riferita anzitutto da B. Guillebert, *Deux statuettes polychromées de saint Louis de Provence, évêque de Toulouse, et de sainte Consorce conservées à Aix-en-Provence*, in «Bulletin archéologique», s.v., 1902, p. 284.

[110] Si tratta del *Cod. lat. 8541* della Biblioteca Vaticana, la cui riproduzione in fac-simile, commentata da G. Morello, G. Betz e H. Stamm, è stata pubblicata con il titolo *Heiligenleben. Vat. lat. 8541. «Ungarisches Legendarium». Codices e Vaticanis Selecti*, LXXVIII, Zürich, Belser Verlag, 1990, e si vedano: F. Levàrdy, *Il Leggendario ungherese degli Angiò conservato nella Biblioteca Vaticana, nella Morgan Library e nell'Ermitage*, in «Acta Historiae Artium Academiae Scientiarum Hungaricae», 9 (1963), pp. 75-138; L. Vayer, F. Levàrdy, *Nuovi contributi agli studi circa il Leggendario angioino ungherese*, *ibidem*, 18 (1972), pp. 71-83; K. Mollay, *Il miniatore del Leggendario angioino ungherese*, *ibidem*, 23 (1977), pp. 287-289; in particolare, sul frammento miniato con quattro episodi della vita e dei miracoli di s. Ludovico di Tolosa, conservato presso la Bancroft Library of the University of California-Berkeley: J. Bader-G. Starr, *A Saint in the family: a leaf of the "Hungarian Anjou legendary" at Berkeley*, in «Hungarian Studies», 2/1 (1986), pp. 3 ss.

tro in Vaticano recante le immagini di tutti i santi arpadiani, francesi ed angioini, compreso s. Ludovico, e che fu donato dalla regina Elisabetta di Polonia (1305-1380), madre del re d'Ungheria, Luigi il Grande[111]. La stessa Elisabetta, infine, intorno al 1343, consegnò ancora una volta a Sancia preziose suppellettili liturgiche costituite da un calice d'oro massiccio di considerevole peso, una croce d'argento tempestata di pietre preziose, due ampolle d'argento, due candelabri d'argento placcati d'oro, due panni preziosi uno dei quali *frontale*, una *cappella* completa, una pianeta, una dalmatica, una tunica ed un piviale, un amitto, e poi albe, stole, manipoli, tovaglie, cortine tutte molto belle, destinate verosimilmente principalmente alla cappella di S. Ludovico nella chiesa conventuale dei Minori di Marsiglia. Questi oggetti preziosi furono però sottratti dal maestro razionale Tommaso Mansella da Salerno che era stato incaricato della loro consegna ai Minori[112].

[111] La notizia si ricava da un inventario del tesoro della basilica di S. Pietro in Vaticano redatto nel 1361: «Item unum aliud dossale pro dicto altari de syndone violato, ornatum de novem ymaginibus, videlicet, cum nostra domina in medio et a dextris ejus sanctus Paulus, sanctus Stephanus rex Ungarie, sanctus Erricus dux Ungarie et sanctus Lodoycus, et a sinistris sanctus Petrus et sanctus Ladislaus rex Ungarie, sancta Helisabet filia regis Ungarie et sancta Margarita filia regis Ungarie, cum spicis aureis duplicatis inter ipsas ymagines et in circuitu una vitis de auro in sindone rubeo cum rosis aureis», pubblicato da E. Muntz, A. L. Frotingham, *Il tesoro della Basilica de San Pietro in Vaticano dal XIII al XV secolo*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 6 (1883), p. 14; e si vedano anche: Vauchez, «Beata Stirps», cit., pp. 397-406, pp. 402-403; Gagliardi, *San Ludovico*, cit., p. 82.

[112] Il referto più preciso ed attendibile della vicenda ci è stato preservato da Émile-Guillaume Léonard, *Histoire*, cit., vol. II, p. 57, nota 7, il quale illustra il contenuto di un provvedimento della regina Sancia del 6 maggio 1343: i Minori di Marsiglia, nell'imminenza del capitolo da tenersi per la Pentecoste di quell'anno, avevano richiesto alla sovrana che si adoperasse per la consegna della preziose suppellettili loro donate dalla regina Elisabetta, delle quali si era invece appropriato Tommaso Mansella, e Sancia, accogliendo le loro richieste, ordinava con quello stesso provvedimento che i beni sottratti venissero ricercati presso gli eredi del Mansella, nel frattempo defunto. Per notizie e dettagli diversi: Minieri Riccio, *Genealogia di Carlo II*, cit., p. 63; Id., *Notizie storiche tratte da 62 registri*, cit., p. 47; Clear, *Piety*, cit., p. 124; Laurent, *Le culte*, cit., pp. 66-68, n. XXXIII; Vielle. *S. Louis*, cit., pp. 334 ss., p. 489, doc. n. 27, e si veda anche la precedente nota 106; il Mansella, che nel 1332 fu siniscalco dell'infante Ferdinando II di Maiorca (1317-1343 o 1347), nipote di Sancia, fu nominato maestro razionale da re Roberto ed ebbe in concessione le Case dell'Ammiraglio a Brindisi, fu signore di S. Giorgio e di molte altre terre, sposò Margherita di Lauda (Lauria?) damigella di Sancia, morì il 26 ottobre del 1341 e fu sepolto in S. Chiara a Napoli, e si veda F. Della Marra, *Discorsi delle famiglie estinte, forastiere, e non comprese nei seggi di Napoli, imparentate con la casa Della Marra*, Napoli, Appresso Ottavio Beltrano, 1641, p. 212, considerata dunque la data di morte del Mansella, i fatti in questione dovrebbero essere accaduti anteriormente all'ottobre del 1341.

5. *Una committenza francescana?*

Come si è già osservato, se è ampiamente documentato l'intervento della famiglia reale angioina per la commissione di preziose opere d'arte correlate al culto del santo famigliare, non è invece attestata a Napoli alcuna analoga commissione da parte dei francescani.

L'acceso dibattito, alimentato principalmente dalla minoranza dei francescani spirituali, riguardo all'interpretazione e all'applicazione della Regola dei Minori soprattutto con riferimento alla povertà imposta dalla stessa, aveva indotto papa Clemente V, nel 1309, a costituire una commissione cardinalizia al fine di valutare con maggiore cura questa delicata questione che fu poi ampiamente dibattuta in seno alla terza sessione del Concilio di Vienne (1311-1312)[113]. La

[113] La commissione, in origine composta da due cardinali e poi ampliata a tre, fu costituita probabilmente nel settembre del 1309 con il compito di indagare sulle infiltrazioni dell'eresia del "libero spirito" nell'Ordine dei Minori, sulla corretta osservanza della Regola dei Minori stessi, sulle persecuzioni dei francescani spirituali e sull'ortodossia di Pietro di Giovanni Olivi, e si vedano P. Gratien [de Paris], *Histoire de la Fondation et de l'Évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*, Paris-Gembloux 1928, pp. 438 ss.; P. Etzi, *Iuridica franciscana. Percorsi monografici di storia della legislazione dei tre Ordini francescani*, Padova 2005, pp. 136 ss. Il concilio si aprì il 16 ottobre del 1311, la terza sessione fu celebrata il

Communitas ordinis[114], e cioè la maggioranza dei frati Minori, fu così essa stessa indotta a sostenere una più restrittiva interpretazione della Regola già nell'imminenza del Capitolo di Padova tenutosi poi il giorno di Pentecoste (19 aprile) del 1310. Il ministro generale dell'Ordine, fra Gonsalvo Ispano (Gonsalvo de Balboa, eletto nel 1304-†1313) inviò allora a tutti i ministri provinciali una lettera, ripresa dalle *Ordinationes* capitolari, con la quale stabiliva tra l'altro che, in ossequio alla povertà prescritta dalla Regola, negli edifici minoritici, ed evidentemente soprattutto nelle chiese conventuali, si dovesse provvedere alla rimozione generalizzata delle pitture e delle sculture già esistenti, sempre che ciò fosse stato possibile senza arrecare danno alle strutture portanti degli edifici stessi, minacciando della destituzione dalle rispettive cariche i Minori che fossero stati autori degli eccessi, laddove in precedenza le Costituzioni dell'Ordine avevano stabilito che la rimozione potesse avvenire solo per specifico provvedimento del visitatore[115]. I rilievi e le critiche

5 maggio 1312, ed il giorno seguente i lavori furono definitivamente chiusi; per le questioni francescane affrontate nel Concilio si veda per tutti: A. Bartocci, *La Regola dei Frati Minori al Concilio di Vienne e la bolla "Exivi de paradiso" di Clemente V (1312)*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 96 (2003), pp. 45-84; e soprattutto, Id., *Ereditare in povertà. Le successioni a favore dei frati Minori e la scienza giuridica nell'età avignonese (1309-1376)*, Napoli 2009.

[114] Sulla *communitas ordinis*: D. Ruiz, *La communauté de l'Ordre et la papauté d'Avignon*, in *Cultura, arte e committenza nella basilica di S. Antonio di Padova nel Trecento (Atti del Convegno internazionale di studi, Padova, 24-26 maggio 2001)*, a cura di L. Baggio, M. Benetazzo, Padova 2003, pp. 117-136, nonché S. Piron, *Un couvent sous influence. Santa Croce autour de 1300*, in *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII^e-XV^e siècle)*, a cura di N. Bériou, J. Chiffoleau, Lyon 2009, pp. 321 ss.

[115] «Item excessus edificiorum quoad picturas, cincturas et celaturas vel sculpturas amoveant, ubi fieri poterit absque destructione operum principalium», dalle *Ordinationes* capitolari, in F. Ehrle, *Die ältesten Redactionen der Generalconstitutionen des Franziskanerordens*, in «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 6 (1892), p. 70. Come noto, peraltro, già le Costituzioni di Narbona del 1260, seguite sul punto costantemente dalle Costituzioni successive, avevano stabilito

dei francescani spirituali, peraltro, non mancarono di appuntarsi anche su casi concreti di inosservanza della Regola. Ubertino da Casale (1259-1330), noto spirituale, nella sua *responsio Sanctitas vestra* e nel *rotulus*, databili al periodo 1310-1311, criticò non solo l'utilizzo, presso alcune comunità francescane, di un calice d'oro del valore di ben cinquecento fiorini acquistato con le elemosine dei fedeli, ma anche quello di un pregevole secchiello d'argento massiccio, destinato al trasporto dell'acqua benedetta nel coro in occasione delle celebrazioni domenicali, e di un aspersorio con manubrio d'argento[116]. I *fratres communes* risposero a queste critiche con il docu-

che: «Cum autem curiositas et superfluitas directe obvient paupertati, ordinamus quod aedificiorum curiositas in picturis, caelaturis, fenestris, columnis et huiusmodi, aut superfluitas in longitudine, latitudine et altitudine, secundum loci conditionem, arctius evitentur» ed inoltre «Item, fenestrae vitree, ystoriatae vel picturatae, de cetero nusquam fiant, excepto quod in principali vitrea, post maius altare chori, haberi possint imagines crucifixi, beatae Virginis, beati Iohannis, beati Francisci et beati Antonii tantum. Et si de cetero factae fuerint, per visitatores admoveantur». Per una utile tavola di confronto delle disposizioni delle Costituzioni *Narbonenses* (1260), *Assisienses* (1279), *Argentinenses* (1282), *Mediolanenses* (1285), *Parisienses* (1292 e 1295), *Paduanae* (1310), *Assisienses* (1316) e *Lugdunenses* (1325), si veda J. W. Robinson, *A partial comparison of the 'General Constitutions' of the Franciscan Order (1260-1325) (chapters 1-3)*, edizione elettronica all'indirizzo <http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/texts/constitutiones-generales-ofm.pdf> [6 luglio 2012]. Sul dibattito tra francescani rigoristi (spirituali) e la *Communitas ordinis* in ordine all'ammissibilità, alla luce della Regola, di sontuose opere d'architettura e d'arte, ed in particolare di preziosi arredi liturgici nelle chiese francescane, si rinvia da ultimi a D. Cooper-J. Robson, *'A great sumptuousness of paintings': frescos and Franciscan poverty at Assisi in 1288 and 1312*, in «The Burlington Magazine», 151 (2009), pp. 656-662.

[116] F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, in «Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters», 3 (1887), pubblica l'inventario *Sol ortus* dei testi del Concilio di Vienne, redatto nel 1318 da Raimondo de Fronsac, ma pubblica anche, di Ubertino da Casale, la *responsio "Sanctitas vestra"*, (redatta nella primavera del 1310), a pp. 51-89, il *Rotulus iste (Incipiunt articuli accepti de regula contra quos sepe transgressiones fiunt)*, a pp. 93-135, la *Declaratio* (dell'agosto del 1311), a pp. 162-195; nella *responsio "Sanctitas vestra"*, alla p. 70, Ubertino affer-

mento *Religiosi viri* (1311-1312), facendo tra l'altro presente che presso i loro conventi, in realtà, non era affatto in uso un vaso d'argento per l'acqua santa, e che solo i loro confratelli di S. Lorenzo a Napoli erano invece in possesso di una croce e di un turibolo d'argento donati da re Carlo II d'Angiò, oggetti che venivano però utilizzati esclusivamente quando il sovrano angioino si recava in visita al convento o comunque in sua presenza, come da disposizioni del Ministro provinciale[117]. Non a caso dunque, occorre rilevare, i *fratres*

ma: «Et in loco minorum audio pro certo, quod est calix de auro puro empto de elemosinis procuratis a dominabus, particulariter facientibus fratribus de hoc questam, et constat, ut dicitur, quingentis florenis; et in alio loco est vas pulcrum magnum de argento ad portandum aquam benedictam in dominicis diebus et aspersorium cum manubrio de argento»; nel *Rotulus*, ed. cit. alla p. 117, afferma invece: «in aliquibus locis dicuntur esse calices de auro puro, ita quod unus constat 500.tis. florinis et vasa de argento ad portandum per chorum aquam benedictam et manubrium aspersorii de argento». Ubertino conosceva piuttosto bene la situazione dei conventi italiani, ed in particolare di quello di S. Croce a Firenze, ove era stato già negli anni '90 del Duecento e poi quale *familiaris* di Napoleone Orsini, cardinale legato per l'Italia nel 1306-1309, e si veda PIRON, *Un couvent sous influence*, cit., pp. 321-355. Le Costituzioni di Parigi del 1292, per esempio, avevano espressamente vietato l'utilizzo della suppellettile liturgica d'argento e d'oro: «Thuribula, cruces et ampullae de argento vel auro amoveantur omnino et de cetero calices simplices fiant in opere, et pondus duarum marcarum et dimidiae non excedant»; nelle Costituzioni patavine del 1310 la prescrizione viene però temperata: «Item, turibula, cruces, ampulle et quaecumque vasa vel imagines de auro vel argento per obedientiam amoveantur. Et de cetero per eamdem obedientiam nullatenus habeantur, nisi in crucibus vel aliquibus aliis de predictis essent alique reliquie venerande, vel nisi essent pixis vel vasculum aliud pro Xristi corpore, ut moris est, reponendo. Et de cetero calices simplices fiant in opere, et pondus duarum marcarum et dimidie non excedant. Nec plures calices quam altaria habeantur, excepto uno pro conventu. Et ad hoc custodes et guardiani per obedientiam teneantur», si veda ROBINSON, *A partial comparison*, cit.

[117] «Nam aliquis nostrum dicit (?), quod bone memorie Rex Carolus secundus, dedit fratribus de Neapoli quamdam crucem et thuribulum de argento, ut fratres eis uterentur cum ipse rex veniret ad locum, vel alias quando videretur eis; Minister tamen prohibuit expresse, ut non uterentur

communes nella loro risposta si preoccuparono di ben chiarire che quegli stessi oggetti preziosi erano comunque pervenuti al convento napoletano per donazione del sovrano, e, dunque, che non erano stati impropriamente acquistati distraendo le elemosine dei fedeli o comunque risorse finanziarie dei frati. C'è da domandarsi, a questo punto, come i francescani di S. Lorenzo maggiore, tanto attenti a salvaguardare la prescritta semplicità dell'apparato liturgico da consentire ai *fratres communes*, in occasione di un dibattito ufficiale, di argomentarne efficacemente le difese dalle accuse degli spirituali, avrebbero potuto commissionare, solo pochi anni dopo la menzionata *responsio*, un quadro così sfarzoso come il *san Ludovico*, che è esso stesso quasi un'opera di oreficeria. Ciò anche considerando che lo stesso papa Clemente, nella sessione conclusiva del Concilio di Vienne, il 5 maggio del 1312, aveva promulgata la bolla *Exivi de paradiso* che sanciva principi piuttosto restrittivi in materia di decorazione delle chiese conventuali, principi più volte ripresi e confermati tra il 1313 ed il 1354[118]. C'è infine anche da chiedersi con

eis, nisi quando rex ad locum fratrum veniret», in A. CHIAPPINI: *Communitatis responsio "Religiosi viri" ad rotulum fr. Ubertini de Casali*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 8 (1915), p. 71; COOPER-ROBSON, *A great sumptuousness of paintings*, cit., p. 660. Il passo in questione è altresì citato da J. KRÜGER, *S. Lorenzo Maggiore in Neapel. Eine Franziskanerkirche zwischen Ordensideal und Herrschaftsarchitektur*, Werl 1985, p. 139, doc. n. 1.74, e datato tra agosto 1311 e aprile 1312; invece, per una datazione dello stesso passo entro il marzo-aprile del 1312, si veda F. EHRLE, *Zur Vorgeschichte*, cit., p. 92; il passo è altresì menzionato da G. F. D'ANDREA, *I Frati minori napoletani nel loro sviluppo storico*, Napoli 1967, p. 41.

[118] I principi dettati dalla *Exivi* sono improntati alla moderazione di ogni eccesso nell'architettura, nella decorazione delle chiese e nella suppellettile sacra, prendendo a riferimento il criterio di un accettabile decoro: «Ecclesias vel alia quaecumque aedificia, quae (considerato Fratrum inhabitantium numero) excessiva in multitudine et magnitudine debeant reputari. Ideoque volumus, quod ubique in suo Ordine deinceps temperatis et humilibus aedificiis sint contenti, ne huic tantae paupertati promissae, quod patet oculis, contrarium foris clamet. Quamvis etiam paramenta et vasa Ecclesiastica ad honorem divini Nominis ordinentur, propter quem

quali fondi gli stessi francescani avrebbero potuto poi pagare l'opera dell'illustre Maestro senese. Le scarne notizie documentarie disponibili in ordine al patrimonio ed agli introiti della comunità

omnia fecit ipse Deus: tamen qui absconditorum est cognitor, ad animum sibi ministrantium respicit principaliter, non ad manum: nec per illa sibi vult serviri quae suorum servitorum conditioni et statui dissonarent: propter quod sufficere debent eis vasa et paramenta Ecclesiastica decentia, in numero et in magnitudine sufficientia competenter. Superfluitas autem aut nimia pretiositas, vel quaecumque curiositas in his seu aliis quibuscumque non postest ipsorum professioni vel statui convenire: cum enim haec sapiant thesaurizationem seu copiam, paupertati tantae quoad humanum judicium derogant manifeste: quapropter praemissa servari a Fratribus volumus, et mandamus». Dall'analisi delle contestazioni e dei rilievi di Ubertino da Casale risulta che nella *Exivi de paradiso* papa Clemente abbia ripreso puntualmente proprio le critiche dell'esponente spirituale. L'osservanza della *Exivi* fu più volte ribadita a partire già dal 1313. Il Capitolo di Assisi (1316) prescrisse che i custodi dovessero provvedere periodicamente a leggere ed a spiegare ai confratelli la Regola, e con questa anche le due bolle pontificie *Exiit qui seminat* (14 agosto 1279) ed *Exivi de paradiso*, prescrizione poi ribadita in tutti i capitoli francescani tra il 1325 ed il 1354, e si vèda Bartocci, *La Regola dei Frati Minori al Concilio di Vienne*, cit., passim. Ad un esame complessivo della legislazione francescana in materia di edilizia e di decorazione degli edifici di culto risulterebbe così un progressivo attenuarsi del rigore delle previsioni a partire dalle Costituzioni di Narbona del 1260 fino a giungere al «culmine della permissività» con le norme adottate nel periodo 1331-1336, e si veda in tal senso G. Villetti, *Legislazione e prassi edilizia degli Ordini mendicanti nei secoli XIII e XV*, in Id., *Studi sull'edilizia degli Ordini Mendicanti*, Roma 2003, pp. 19-30, o comunque una sostanziale elasticità di applicazione delle predette norme anche in considerazione delle esigenze specifiche delle diverse località ove venivano costruiti i conventi stessi, e si veda P. Volti, *L'explicite et l'implicite dans les sources normatives de l'architecture mendiante*, in «Bibliothèque de l'école des chartes», 162 (2004), pp. 51-73. A giudicare dalle costituzioni e dai principali provvedimenti normativi, però, il progressivo attenuarsi del rigore delle previsioni non avvenne in maniera lineare ma piuttosto discontinua, infatti proprio le illustrate prescrizioni del Capitolo patavino nel 1310, o ancora quelle del capitolo di Perpignano del 1331 in materia di decorazione pittorica, sembrerebbero segnare rilevanti battute d'arresto in questo processo di passaggio ad una maggiore permissività.

francescana per il periodo 1246-1348 attestano pochissimi e modesti beni immobili, in genere orti e terreni non edificati e prossimi al convento. I pochi legati ed i lasciti dei laici allo stato conosciuti dovevano poi strettamente servire ad assicurare le celebrazioni *pro anima*, conformemente a quanto stabilito dai disponenti, mentre è ben documentato che i maggiori finanziamenti necessari alla costruzione ed al completamento della chiesa e del convento francescano, nonché al materiale sostentamento della comunità dei frati, furono assicurati soprattutto dalla munificenza di re Carlo II d'Angiò[119].

Secondo la già accennata tesi della commissione del *san Ludovico* da parte dei francescani di S. Lorenzo maggiore, comunque, questi ultimi, animati da rivalità nei riguardi dei confratelli del convento maschile di S. Chiara nella stessa città di Napoli, avrebbero deciso non solo di affidare quell'incarico a Simone Martini ma anche di provvedere alla ricostruzione della loro chiesa conventuale "imitando" la basilica di S. Chiara[120]. Una simile volontà di emulazione

[119] Per le notizie sugli immobili si rinvia a R. Di Meglio, *Il convento francescano di S. Lorenzo di Napoli*, Salerno 2003, pp. XXXIII ss., p. 6, doc. 7, pp. 12-13, doc. 20, nonché al ms. *Chiese antiche di Napoli* della Società Napoletana di Storia Patria (sec. XIX), riferibile allo storico R. A. Ricciardi sulla base della presenza della sua sottoscrizione in calce all'indice analitico, ai ff. 128v, 139r, 140v, 142r. La documentazione d'archivio superstite non consente di accertare con precisione quali fossero le risorse economiche del convento nei primi decenni del Trecento, mancando del tutto i registri contabili, e si veda Di Meglio, *Il convento*, cit, pp. XXXIV ss., pp. XLIII ss.; sulle importanti elargizioni dei sovrani angioini: si veda M. Gaglione, *Note su di un legame accertato: la dinastia angioina ed il convento di S. Lorenzo maggiore in Napoli*, in *Studi in onore del prof. Italo Gallo*, in «Rassegna storica salernitana», n. s., 25 (2008), pp. 125-168.

[120] Aceto segue, verosimilmente, la cronologia recentemente proposta da C. Bruzelius, *Le pietre di Napoli. L'architettura religiosa nell'Italia angioina, 1266-1343*, Roma 2005, pp. 74 ss., e in particolare p. 79; Id., *San Lorenzo Maggiore e lo studio francescano di Napoli: qualche osservazione sul carattere e la cronologia della chiesa medievale*, in *Le chiese di San Lorenzo e San Domenico. Gli Ordini mendicanti a Napoli*, a cura di S. Romano e N. Bock, Napoli 2005, pp. 27-50, e in particolare p. 45, che fissa l'inizio della fase di più radicale trasformazione edilizia dell'intera

artistico-architettonica in capo ai francescani di S. Lorenzo sembra, in realtà, poco probabile. I lavori del convento maschile di S. Chiara, la cui fondazione era stata autorizzata nel 1317 (lo stesso anno della presunta esecuzione della tavola del *san Ludovico*), per accoglervi appena venti frati, si conclusero solo nella seconda metà degli anni Trenta del Trecento[121], così che, non esistendo affatto un *locus* dei Minori nelle adiacenze del monastero femminile di S. Chiara, nei primi anni la *cura monialium* delle Clarisse del monastero femminile era stata affidata verosimilmente proprio ai frati di S. Lorenzo maggiore o a quelli di S. Maria la Nova[122]. Al contrario, quella di S. Lorenzo era una comunità ben più antica e importante, stabilitasi nel centro della città già nel 1234[123], ed inoltre il convento aveva accol-

navata di S. Lorenzo solo a dopo il 1324, appunto "in risposta" alla grandiosità della navata di S. Chiara; per la cronologia tradizionalmente accettata, e che circoscrive i lavori di coro e navata al periodo 1284 ca.-1300 ca., e dunque ben prima dell'inizio dei lavori per S. Chiara (1310), con l'aggiunta successiva delle prime tre campate dell'attuale chiesa nel 1324-1328, si veda invece Krüger, *San Lorenzo Maggiore, gli Angiò e Bartolomeo da Capua. Appunti per una storia della costruzione*, *ibidem*, pp. 51-66; X. Barral i Altet, *Napoli fine Duecento: l'identità francescana e l'ambizioso progetto unitario della chiesa di San Lorenzo Maggiore*, in *Immagine e ideologia: studi in onore di Arturo Carlo Quintavalle*, a cura di A. Calzona, Milano 2007, pp. 351-367, data la costruzione della chiesa francescana alla fine del secolo XIII, secondo un progetto unitario.

[121] Gaglione, *Quattro documenti*, cit., pp. 407-407, negli ultimi giorni del 1336 si attendeva ancora alla copertura della sala capitolare di questo convento.

[122] A. De Rinaldis, *Santa Chiara*, Napoli 1920, p. 52; D'Andrea, *Il monastero napoletano*, cit., p. 57. Il 10 gennaio del 1317, con la bolla *Grandis et sincera devotio*, il papa, su richiesta di Sancia, l'autorizzò a fondare un convento per i frati Minori, con la chiesa e gli edifici necessari, da edificarsi nei pressi dell'altro monastero dell'Ordine di S. Chiara che la sovrana era stata già autorizzata a fondare nel 1312, onde accoglervi venti frati Minori, e ciò nonostante disposizioni eventualmente contrarie, e si veda Wadding, *Annales Minorum*, cit., vol. VI, pp. 544-545, doc. n. V.

[123] Sull'insediamento a Napoli degli Ordini mendicanti, e, in particolare, dei frati Minori che si stabilirono a S. Lorenzo nel 1234, si rinvia a Di Meglio, *Il convento*, cit., pp. XXVII ss.

to ed accoglieva un importante *studium* frequentato da rinomati docenti oltre che da studenti stranieri[124].

La finalità perseguita dai francescani di S. Lorenzo con la commissione della tavola martiniana sarebbe stata peraltro, secondo la tesi in esame, quella di celebrare adeguatamente il novello santo francescano; inoltre, attraverso l'ampio utilizzo degli emblemi araldici delle famiglie di discendenza, i frati napoletani avrebbero inteso riaffermare e celebrare una santità, quale appunto quella di Ludovico, che era l'«ineluttabile sbocco» dell'appartenenza alle *beatae stirpes* degli Angiò e Arpadi, come confermerebbero sia le parole della bolla di canonizzazione – ritenuta il commento verbale[125] all'ancona martiniana – sia quelle di alcuni sermoni del già menzionato de Meyronnes.

[124] Secondo Salimbene de Adam un *Gualterius anglicus* fu *auditor*, nello *studium* di Napoli, del *lector* b. Giovanni Buralli da Parma (1208-1289): «Auditor fratris Iohannis de Parma, quando lector Neapolitanus fuit, antequam generalis minister esset», il Buralli, infatti, dopo aver studiato a Parigi e Bologna, insegnò nello *studium* di S. Lorenzo alcuni anni, intorno al 1240-1245: «magnus theologus fuit et magnus disputator. Parisius Sententias legit. In conventu Bononie lector fuit et in Neapolitano conventu multis annis». Lo stesso Salimbene attesta altresì che «duo Ioachite», e cioè due seguaci delle teorie di Gioacchino da Fiore, altresì frati del convento di Napoli, *frater Iohannes Gallicus* e *frater Iohanninus Pigulinus de Parma*, *Neapolitanus cantor* si erano recati al convento di Hyères in Provenza per assistere alle lezioni tenute da Ugo di Digne (1200-1256) appunto sulle dottrine di Gioacchino, e che proprio in quest'occasione si ebbe un acceso confronto tra Ugo e due frati predicatori reduci dal capitolo generale di Parigi del 1246, uno dei quali era il napoletano *Petrus de Apulia* che, piuttosto sprezzantemente, affermava: «Tantum curo de Ioachym, quantum de quinta rota plaustri», e si vedano J. Moorman, *History of the Franciscan Order from its Origin to the Year 1517*, Oxford 1968, p. 112, p. 137, p. 354; D'Andrea, *I Frati minori napoletani*, cit., p. 40; per le provvidenze di Carlo II a favore degli *studia* teologici domenicani, francescani e agostiniani, si vedano Di Meglio, *Il convento*, cit., pp. 7-8, doc. n. 9, del 24 dicembre 1302; L. Di Fonzo, *Studi, studenti e maestri nell'Ordine dei Francescani Conventuali dal 1223 al 1517*, in «Miscellanea Franciscana», 44 (1944), pp. 167-195; P. Iannelli, *Lo studio teologico OFM Conv nel San Lorenzo Maggiore di Napoli: cenni storici e serie dei reggenti, lettori e studenti (1482-1848), guardiani del convento (1482-1990)*, Roma 1994.

[125] Aceto, *Spazio ecclesiale*, cit., p. 11.

Quanto alla bolla di canonizzazione, il tenore della stessa è, in realtà, assolutamente generico, e reca una retorica menzione della gioia dei regni di Francia, Sicilia, ed Ungheria dai quali era sbocciato il fiore di niveo candore di Ludovico, nonché della gioia delle città di Tolosa, sua sede vescovile, e di Marsiglia, sede del suo corpo, con la finale esortazione, rivolta all'Ordine, ad innalzare un cantico di lode al nuovo santo[126]. Che tale esortazione sia stata effettivamente raccolta dall'Ordine per quanto riguarda il culto del nuovo santo, non è in dubbio, trattandosi, infatti, pur sempre del terzo santo minorita ad essere canonizzato dopo Francesco d'Assisi e Antonio da Padova[127]. Che quella stessa esortazione abbia anche indotto l'Ordine o i francescani di S. Lorenzo alla commissione ed alla realizzazione di notevoli rappresentazioni figurative del santo a Napoli è invece affermazione tutta da dimostrare. Quanto poi ai sermoni del de Meyronnes, a prescindere dalla considerazione che gli stessi sarebbero da ascriversi a diversi anni dopo il 1317[128], data della pretesa confezione del *san Ludovico* di Simone Martini, i testi citati da chi ha sostenuto la tesi della committenza francescana[129] certamente si

[126] Aceto, *Spazio ecclesiale*, cit., p. 11, dalla bolla *Sol Oriens* del 1317, in *Processus*, cit., p. 395, p. 399.

[127] *Processus*, cit., pp. LXV ss.; Gagliardi, *San Ludovico*, cit., p. 88.

[128] Aceto, *Spazio ecclesiale*, cit., p. 13, nota 76, pp. 46-47, data uno dei due sermoni di Francesco di Meyronnes a dopo il 1323 perché la regina Maria d'Ungheria vi è detta ormai defunta, il che accadde appunto qullo stesso anno; Boyer, *Prédication*, cit., p. 130, assegna più genericamente i due sermoni del de Meyronnes su s. Ludovico agli anni '20 del Trecento.

[129] «Istam proprietatem habuit beatus Ludovicus, qui suam [secundum] carnem ex parte patris de nobilissimo genere regum Franchorum [Francorum] traxi(-t) originem, unde natus est sanctus Ludovicus rex. Ex parte matris fuit de nobilissimo genere regum Hungariae [Vngarie], unde fuit sancta Helisabeth. Que [quae] regna sunt altissima nobilitate et consecrata sanctitate. Fuit etiam initiatum illud regnum Hungariae [Vngarie] a sanctissimis personis, quia primus rex ibidem fuit sanctus Stephanus, secundus sanctus Ladislaus, tertius sanctus Henricus. Et cum tante fuerit celsitudinis non tam est dedignatus in infirma se collocare multitudine pauperum Francisci fratrum minorum, ut in tanta multitudine de ipso dicatur Iudicum 8° c. "Unus ex eis quasi filius regis"»; inoltre «Circa totum thema ad declarandum

soffermano sull'appartenenza del santo alla famiglia reale ma ne pongono in rilievo piuttosto i santi ascendenti, incentrandosi quindi prevalentemente sulla *santità* famigliare così che la regalità delle origini è presentata piuttosto come un dato di fatto. Lo stesso de Meyronnes giunge per esempio a dichiarare, in uno dei suoi sermoni, che:

Perciò di Ludovico può dirsi quanto è scritto nei Numeri (24), "nascerà una stella dalla stirpe di Giacobbe"; per quanto riguarda la famiglia reale di Francia, Ludovico appartenne alla stessa come anche parecchi altri santi canonizzati, uno dei quali è s. Carlo Magno, sepolto nel luogo dove sono incoronati gli imperatori, ed un altro è s. Luigi, re di Francia. Segue poi la frase "e un uomo sorgerà da Israele" da riferirsi al regno d'Ungheria, che è appunto ad oriente... e come nella stirpe dei re di Francia si contano tre santi canonizzati, altrettanto accade nella stirpe dei re d'Ungheria; e proprio tali linee di sangue si sono fuse in questo santo glorioso [Ludovico d'Angiò], che ha tratto le sue origini da entrambe le famiglie[130].

Ed ancora che «ai nostri tempi solo questi due regni [di Francia e d'Ungheria] sono stati consacrati [per effetto della santificazione dei loro stessi sovrani]»[131].

sanctitatem sancti Lodovici est nobis septupliciter contemplandus. Primo quantum ad statum suae singularis generationis in quo considero quattuor. Primo quod fuit de genere sanctorum ex parte patris, nam pater suus fuit nepos sancti Lodovici regis. Secundo fuit de genere sanctorum ex parte matris, nam mater sua Maria Ungariae fuit de stirpe sanctorum Stephani, Ladislai, et Emerici Ungarorum regum, qui Stephanus fuit primus rex christianus in regno illo, et novissime nulla mulier de alio sanguine regio fuit canonizata nisi sancta Elisabeth de cuius stirpe mater beati Lodovici fuit», in Aceto, *Spazio ecclesiale*, cit., p. 16.

[130] Per questa ed altre fonti consimili Kelly, *The New Solomon*, cit., p. 124, nota 184; p. 125, nota 187, cit., p. 121 n. 172; Gaposchkin, *The making*, cit., p. 232 e nota 104; p. 235, nota 117, p. 236, nota 122; Kertész Balázs, *A turul-monda Laskai Osvát egyik Szent István-napi prédikációjában*, in «Magyar Könyvszemle», 120 (2004), pp. 374 ss. Klaniczay, *Holy rulers*, cit., pp. 324 ss.

[131] «Ista sola duo regna inter regia fuerunt nostris temporibus consecrata», in Kelly, *The New Solomon*, cit., p. 124, nota 185.

Orbene, nell'ambito della tesi della committenza francescana dell'opera sembrerebbe anzi che la già illustrata nozione di *beata stirps* sia utilizzata "al contrario", poiché, infatti, sempre secondo i sostenitori della stessa, non sarebbero già i sovrani e i membri della famiglia reale angioina a voler sottolineare, per evidenti ragioni politiche, propagandistiche e di autolegittimazione, la prestigiosa serie dei propri santi famigliari, bensì l'Ordine dei Minori, ordine di appartenenza del nostro santo, o almeno i Minori napoletani, a volerne rimarcare la discendenza reale. Il valore di riferimento non sarebbe dunque dato tanto dalla *santità* (*beata stirps*) quanto piuttosto proprio dalla *regalità* (*regalis stirps*). La comunità dei frati Minori di S. Lorenzo sarebbe stata così pressoché organica alla monarchia angioina, operando in maniera ben più "realista" degli stessi sovrani[132]. Al contrario, com'è stato acutamente osservato[133], deve invece rilevarsi che nella letteratura agiografica, proprio in questo periodo e per l'influenza degli Ordini mendicanti, in particolare di francescani e domenicani, al concetto di *famiglia carnale* (nobile, regale) si sostituì progressivamente quello di *famiglia spirituale*

[132] Furono piuttosto i domenicani di S. Domenico maggiore a Napoli, e non già i francescani, a dare vita ad un vero e proprio "laboratorio" politico a sostegno della monarchia angioina, in particolare, predicatori di grande fama come Giovanni Regina (attivo nel periodo 1309-1348) e Federico Franconi (attivo nel periodo 1334-1343) concorsero significativamente al consolidamento della monarchia proponendo alla nobiltà, frequentemente animata da velleità di maggiore autonomia nei confronti della corona, un modello aristocratico fondato sul lignaggio, ma anche sui meriti personali, attitudini militari ed intellettuali, indirizzati espressamente al servizio della Chiesa e dei sovrani, e si vedano J.-P. Boyer, *La noblesse dans les sermons des Dominicains de Naples (première moitié du XIVe siècle)*, in *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Age*, a cura di N. Coulet e J.-M. Matz, Roma 2000, pp. 567-583; G. Vitolo, *Ordini mendicanti e nobiltà a Napoli San Domenico Maggiore e il seggio di Nido*, in *Le chiese di San Lorenzo e San Domenico*, cit., p. 13; R. Di Meglio, *Scelte e progettualità politica nella Napoli della prima età angioina. Riflessioni su un libro recente*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LX (2006), pp. 127-134.

[133] Vauchez, «Beata Stirps», cit., pp. 397-406.

quale luogo d'origine e di sviluppo della santità. Le "famiglie spirituali" mendicanti si fondavano, infatti, principalmente sugli esempi ed i modelli di vita offerti da s. Francesco (*Sanctus Franciscus, forma Minorum*; *Franciscus fecundatur*) e da s. Domenico. In particolare, l'Ordine di s. Francesco, famiglia spirituale, a preferenza delle pur nobilissime e talvolta regali famiglie di provenienza di molti dei suoi membri, divenne così, nella ricostruzione agiografica, il luogo privilegiato della trasmissione della santità, ed è proprio per questo che dal secolo XIV tali convinzioni si tradussero nella particolare iconografia della *genealogia spirituale*, consistente appunto nell'albero nascente dal tronco del santo fondatore, carico dei frutti dei suoi seguaci. Di tale iconografia è traccia anche in S. Lorenzo negli affreschi della sala capitolare risalenti ai primi del secolo XVII.

Sostenere, in conclusione, che questa supposta commissione da parte dei frati napoletani avvenne comunque con l'incoraggiamento, l'accordo o addirittura "in rappresentanza" della corte angioina, significa, in definitiva, ridurre gli stessi francescani napoletani a meri esecutori di un progetto dai contenuti politici ed ideali graditi se non proprio puntualmente stabiliti dalla casa reale, rendendo dunque la stessa commissione francescana irrilevante di fronte alle scelte condizionanti della famiglia reale angioina. Ciò senza considerare, inoltre, che l'eventuale collocazione dell'opera sull'altare maggiore della chiesa di S. Lorenzo, ma in condizioni di ridotta fruibilità e visibilità[134], avrebbe certamente largamente compromesso l'efficacia di

[134] Scrive infatti Aceto: «Nel valutare il contenuto e l'impatto della pala martiniana è di cruciale importanza, tuttavia, non perdere di vista, da un lato *la sua ridotta fruibilità, chiusa com'era dal recinto del coro*...», indicando come possibili fruitori dell'opera stessa i «...frati che salmodiavano quotidianamente entro il recinto del coro e ... fedeli che sbirciavano attraverso la sua porta o che si inoltravano oltre il tramezzo...» (Aceto, *Spazio ecclesiale*, cit., rispettivamente p. 10 e p. 9), e cioè, in buona sostanza, i soli frati, attesa l'ordinaria inaccessibilità del coro ai laici (si veda anche la successiva nota 162). Che la tavola fosse invece destinata ad un'ampia fruibilità, sembra poter essere ulteriormente dimostrato, oltre che dall'iconografia propagandistica ampiamente illustrata sopra nel te-

quello stesso messaggio propagandistico che è invece apertamente dichiarato proprio dall'iconografia prescelta, e che lascia ragionevolmente dedurre la destinazione ad una collocazione che lo rendesse pienamente visibile e percettibile.

È in definitiva davvero improbabile che i francescani di S. Lorenzo abbiano commissionato il *san Ludovico*, facendo puntualmente riferimento ad una ideologia ed un simbolismo monarchico ben lontani dalla loro spiritualità.

6. Un'iconografia volta al recupero della figura di Ludovico all'ortodossia francescana?

La tesi secondo la quale l'iconografia della tavola martiniana sarebbe stata concepita al fine di recuperare, anche per immagini, la figura di un Ludovico "fervente spirituale" all'ortodossia

sto, anche dalla circostanza per cui, su cinque scene della predella, ben due (quella del funerale di Ludovico con le guarigioni miracolose *post mortem*, e quella raffigurante Ludovico che resuscita Pietro Durando da Marsiglia) riguardano miracoli e guarigioni, il che lascia supporre anche la volontà di suscitare la venerazione di un pubblico diffuso. Per alcune osservazioni al riguardo, in ordine ad altre pale francescane, si vedano N. KUSTER, *Klaras Tafelbild in Assisi: zur Komposition der ersten bildhaften Lebensgeschichte der heiligen Schwester*, in «Collectanea Franciscana», 73, 1/2 (2003), pp. 17-46; M. KREIDLER-KOS, N. KUSTER, *Die Tafel-Ikone der Clara von Assisi, ein neues Bild von Heiligkeit*, in «Wissenschaft und Weisheit, Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte», 67/1 (2004), pp. 3 ss.; M. KREIDLER-KOS, N. KUSTER, *La pala di S. Chiara di Assisi: una nuova immagine di santità*, in «Italia Francescana», 80 (2005), pp. 393-426, in particolare p. 396; per le più recenti acquisizioni in merito alle pale d'altare ed al rapporto con la liturgia, si vedano: B. LANE, *The Altar and the Altarpiece: Sacramental Themes in Early Netherlandish Painting*, New York 1984; K. VAN DER PLOEG, *How Liturgical is a Medieval Altarpiece?*, in *Italian Panel Painting of the Duecento and Trecento*, a cura di V. M. Schmidt, New Haven 2002; B. WILLIAMSON, *Altarpieces, Liturgy, and Devotion*, in «Speculum», 79 (2004), pp. 341-406.

francescana, in ragione di una sorta di accordo sulla canonizzazione del secondogenito di Carlo II intervenuto tra papato e casa reale angioina, si fonda a ben vedere su fragili basi. Deve rilevarsi, anzitutto, che non sono note rappresentazioni pittoriche di santi certamente conformi ai dettami ed alle aspirazioni degli spirituali, sicché i caratteri distintivi di un'eventuale iconografia "spirituale" del *san Ludovico* rispetto alla pretesa iconografia "non spirituale" o ortodossa, che sarebbe stata adottata nella tavola martiniana, sono del tutto oscuri tanto da non consentire una sicura distinzione. Inoltre, è ben poco probabile che il preteso e non documentato "accordo" sulla canonizzazione di Ludovico possa aver comportato addirittura l'imposizione di un'iconografia "ufficiale", anche tenendo presente che la committenza della tavola martiniana spetta, per quanto già rilevato, esclusivamente alla famiglia reale angioina per le proprie esigenze cultuali ed autoreferenziali, e non certamente al pontefice. Con riguardo comunque proprio al preteso spiritualismo di Ludovico, com'è stato recentemente rilevato[135], la circostanza già accennata per

[135] VAUCHEZ, *Ludovico d'Angiò*, cit.; ID., *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 15, pp. 129 ss., pp. 282-284, pp. 326 ss.; J. PAUL, *Saint Louis d'Anjou, franciscain et évêque de Toulouse (1274-1297)*, in «Cahiers de Fanjeaux», VII (1972), pp. 59-90; ID., *Evangélisme et franciscanisme chez Louis d'Anjou*, in «Cahiers de Fanjeaux», VIII (1973), pp. 375-401; ID., *Témoignage historique et hagiographique dans le procès de canonisation de Louis d'Anjou*, in «Provence historique», XXIII, 93-94 (1973), pp. 305-317; ID., *Le* Liber miraculorum *de saint Louis d'Anjou*, in «Archivum Franciscanum historicum», LXIX (1976), pp. 209-219; ID., *Miracles et mentalité religieuse populaire à Marseille au début du XIV^e^ siècle*, in «Cahiers de Fanjeaux», XI (1976), pp. 61-89; ID., *Le rayonnement géographique du pèlerinage au tombeau de Louis d'Anjou*, in «Cahiers de Fanjeaux», XV (1980), pp. 137-158; ID., *Der Heilige Ludwig von Anjou, Bischof von Toulouse*, in *800 Jahre Franz von Assisi. Franziskanische Kunst und Kultur des Mittelalters. Katalog der Niederösterreichischen Landesausstellung in Krems-Stein, Minoritenkirche, vom 15. Mai bis 17. Oktober 1982*, a cura di H. Kühnel, H. Egger, G. Winkler, Wien 1982, pp. 157-168; ID., *Saint Louis d'Anjou, patron de Brignoles*, Brignoles, Imprimeries brignolaises, 1997; ID., *Louis d'Anjou, un évangélisme dynastique?*, in «Cahiers de Fanjeaux», XXXIV (1999), pp. 141-170.

cui l'Ordine dei Minori non promosse, né supportò il processo di canonizzazione di Ludovico, a differenza di quanto fecero la famiglia reale angioina ed il clero secolare della contea di Provenza e del Regno, ha, in effetti, indotto a spiegare tale disinteresse con le pretese simpatie spirituali del futuro santo, simpatie non gradite alla dirigenza dell'Ordine dei frati Minori oltre che al papato. Ludovico, inoltre, incontrò forse davvero di persona Pietro di Giovanni Olivi, esponente spirituale che, come noto, aveva scritto a lui ed ai suoi fratelli una toccante lettera in occasione della loro prigionia aragonese[136], ma nel santo angioino non ricorrono affatto le concezioni escatologiche dell'Olivi, e certamente la sua canonizzazione per opera di papa Giovanni XXII, il più fiero avversario dei rigoristi francescani, è la miglior riprova che egli non era per nulla considerato uno spirituale[137]. A questo proposito è appena il caso di ricordare che Ludovico fu l'unico frate Minore ad essere stato proclamato santo da Giovanni XXII che, pure, in diciotto anni di pontificato, dal 1316 al 1334, aveva dedicato proprio ai francescani poco meno di mille provvedimenti[138]. Inoltre, i compagni delle origini di Ludovico, quali Francesco Brun e Pietro Scarrier, non facevano parte delle fila dei francescani ribelli e rigoristi, tanto che ottennero vescovati nel regno di Sicilia. Ludovico, in particolare, sostenne non solo la

[136] La lettera, del 18 maggio 1295, è pubblicata in Pietro Di Giovanni Olivi, *Scritti scelti*, a cura di P. Vian, Roma 1989, pp. 210 ss.

[137] Così anche Gagliardi, *San Ludovico*, cit., pp. 85 ss., p. 89. Papa Giovanni, che era stato *familiaris* di re Carlo II e membro dell'*entourage* di Ludovico, fu certamente il principale testimone del processo di canonizzazione. La proclamazione di Ludovico precedette di pochissimi mesi la prima bolla giovannea contro gli spirituali, la *Quorundam exigit* del 7 ottobre 1317, e sul rapporto tra Giovanni e Ludovico, si veda ora M. Brunner, *Poverty and Charity: Pope John XXII and the Canonization of Louis of Anjou*, in «Franciscan Studies», 69 (2011), pp. 231-256.

[138] Il dato numerico delle bolle "francescane" di papa Giovanni è fornito da F. Costa, *Geraldo Oddone, O. Min., Ministro Generale, Patriarca d'Antiochia e Vescovo di Catania (1342-48)*, in *Francescanesimo e cultura nella provincia di Catania. Atti del Convegno di studio. Catania 21-22 dicembre 2007*, a cura di N. Grisanti, Palermo 2008, p. 59.

necessità di conformarsi agli ideali evangelici, ma si attenne anche ad un ascetismo radicale adottando vesti poverissime, contentandosi di un vitto particolarmente modesto e rifuggendo da ogni contatto con le donne. La sua volontà di rinunciare all'episcopato sembrerebbe ciò nonostante motivata piuttosto dal timore di non poter conseguire la propria salvezza personale a causa della gravosità della *cura animarum* che avrebbe dovuto sobbarcarsi da vescovo.

In definitiva, volendo adottare l'efficace e sintetica definizione proposta da André Vauchez, Ludovico fu un santo «più rispondente all'ideale monastico che non a quello degli apostoli entusiasti della primavera francescana»[139]. La sua stessa *pietas* per gli ultimi era conforme piuttosto a quel "francescanesimo regale", che aveva trovato il principale modello proprio in s. Luigi IX, re di Francia, che, infatti, non disdegnò di provvedere personalmente alla lavanda dei piedi ai poveri o al loro servizio a mensa: attività che ritornano anche negli episodi della vita di s. Ludovico di Tolosa documentati dal processo di canonizzazione ed illustrati nelle scene della predella della tavola martiniana, nonché nella pratica della genuflessione davanti agli stessi poveri, laddove l'episodio, attestato dal solo processo, del bacio al lebbroso occorso un giovedì santo in Catalogna rimanda effettivamente all'esempio offerto dal "Poverello di Assisi". Se si guarda inoltre ad una delle primissime testimonianze della santità di Ludovico offerta dai sermoni redatti da Giacomo da Viterbo (1255-†1307-1308, arcivescovo di Napoli dal 12 dicembre del 1302), molto probabilmente su incarico proprio di re Carlo II del quale l'arcivescovo era consigliere[140], tenuti il 19 agosto del 1303 e lo stesso giorno e mese dell'anno seguente[141], ben prima dunque dell'avvio

[139] Vauchez, *Ludovico d'Angiò*, cit.

[140] P. Vian, *Giacomo da Viterbo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 54, Roma 2000, pp. 243-246.

[141] D. Anderson, *"Dominus Ludovicus" in the Sermons of Jacobus of Viterbo (Arch. S. Pietro D. 213)*, in *Literature and Religion in the Later Middle Ages. Philological Studies in Honor of Siegfried Wenzel*, a cura di R. G. Newhauser e J. A. Alford, Binghamton-New York 1995, p. 286, i sermoni sono tràditi da un codice manoscritto dell'Archivio di S. Pietro dal titolo *Fratri Iacobi de Viterbio Sermones*, databile al 1303-1307.

del processo di canonizzazione nel 1307[142] e ben prima dell'inasprirsi delle polemiche sullo spiritualismo francescano, non si ritroverà altresì alcuna conferma del preteso spiritualismo di Ludovico. L'arcivescovo Giacomo non insisteva, infatti, tanto sull'anelito alla più radicale povertà né sulla rinuncia al trono da parte del giovane principe, sottolineandone piuttosto il "terzo stato", e cioè lo stato vescovile (*status pastoralis*) cui era giunto il futuro santo, e l'aver egli attinto alla perfezione sia in qualità di secolare sia di regolare e pastore: condizione che gli avrebbe certamente guadagnato al più presto la gloria degli altari. Un accenno circostanziato è poi dedicato proprio alla sua umiltà, che, invece, secondo la tesi in commento, sarebbe stata artatamente sostituita al più genuino riferimento alla povertà francescana solo nella bolla di canonizzazione scaturita dal preteso accordo tra Giovanni XXII e la casa reale angioina:

> Egli fu esente da quei vizi nei quali incorrono sovente molti potenti, uno dei quali è la superbia, per cui a causa delle loro ricchezze disprezzano gli altri e si ritengono a loro superiori...ma Ludovico, pur nella sua condizione di prosperità, coltivò gli antidoti a tali vizi: contro la superbia praticò la virtù di una profondissima umiltà, contro il vizio dell'incontinenza sviluppò la virtù di una mitissima castità, contro il vizio dell'avarizia pose in pratica la più ampia generosità, come appare evidente dal suo comportamento [143].

A giudicare poi dai documenti pontifici ed angioini superstiti, Ludovico non visse affatto da povero vescovo "spirituale". Numerosi atti attestano anzitutto la ragguardevole entità delle pensioni destinate al mantenimento del suo *hospitium*. Agli inizi del 1296[144] papa Bonifacio VIII aveva assegnato a Ludovico, appunto *pro expensis hospitii*, una pensione annua di 1.000 libbre di tornesi a valere sulle entrate della contea del Venaissin[145], e da altri provvedimenti di Carlo II emerge che, ai primi del giugno dello stesso anno, il sovrano dispose l'aumento di un'altra pensione, annuamente corrisposta al figlio, da 4.000 a 6.000 libbre di coronati sempre per le spese della sua curia particolare, a valere sui proventi fiscali delle contee di Provenza e Forcalquier[146], espressamente dichiarando che la precedente pensione di 4.000 libbre era risultata insufficiente per far fronte alle necessità di Ludovico e, appunto, del suo *hospitium*[147]. Una posta dell'*apodixarius* angioino per la XII indizione (settembre 1298-agosto 1299) documenta inoltre che in quel periodo furono ancora corrisposte 350 once per il pagamento di spese sostenute in precedenza sempre per le necessità dell'*hospitium* del defunto Ludovico[148], *hospitium* probabilmente composto anche da funzio-

[142] La bolla *Ineffabilis providentia* con la quale Clemente V dispose l'inchiesta sulla vita ed i miracoli di Ludovico risale al primo di agosto del 1307, e si veda *Processus*, cit., pp. XLII ss., LAURENT, *Le culte*, cit., p. 37, doc. VII.

[143] «Liber tamen fuit ab hiis vitiis, quibus implicari solent multi divites, quorum unum est superbia, quia propter divitias alios despiciunt et se extollunt...sed horum contraria dominus ludovicus habuit in statu sue prosperitatis. contra superbie vitium habuit virtutem profundissime humilitatis; contra vitium intemperantie habuit virtutem mitissime castitatis; contra vitium avaritie habuit virtutem amplissime largitatis, ut patet ex eius gestis», in ANDERSON, *"Dominus Ludovicus"*, cit., p. 293; ed anche VAUCHEZ, *Ludovico d'Angiò*, cit.

[144] Nell'ottobre del 1294 fu nominato amministratore dell'arcidiocesi di Lione fino all'aprile del 1295; alla fine del 1296 fu destinato a vescovo di Tolosa.

[145] *Processus*, cit., pp. 449-450, docc. nn. XXIII- XXIV, gennaio-febbraio 1296.

[146] «(Napoli, 7 aprile 1296), Carolus II mandat ut pensio annua 4.000 librarum coronatorum, ex proventibus Provinciae et Forcalquerii pro expensis hospitii Ludovici solvenda, reducatur pro his locis ad 2.000 libr. reliquum solvetur a camera regia»; «(Napoli, 12 giugno 1296), Carolus II mandat annuam pensionem Ludovico solvendam augmentandam esse ad 6.000 libr.», in *Processus*, cit., pp. 449-450, docc. nn. XXV- XXVI.

[147] «Provisio nostra hujusmodi quatuor milia librarum dicto filio nostro pro dicti sui expensis hospicio annuatim non posset bono modo sufficere», in VIELLE, *S. Louis*, cit., pp. 473-474, doc. n. 12.

[148] C. DE LELLIS, *Notamenta*, ms. cit., vol. III, p. 987, a Sergio Siginulfo di Napoli, consigliere e ciambellano, a Tommaso Scillato di Salerno, professore di diritto civile e maestro razionale, a Nicola Capograsso di Somma, camerario della regina consorte (Maria), ed al maestro Alberico *de Verberia, canonico Trecensi*, «pro usu hospitii bone memorie Lodovici filii nostri episcopi tolosani unc. 350», dal Registro angioino 1299 A f. 270t

nari della corte angioina e dalla stessa stipendiati. Ancora nel 1306 residuava poi un debito di 2.000 libbre per un mutuo fatto a Ludovico dalla società dei Battosi di Lucca quasi dieci anni prima, nel 1297[149]. Una fonte francescana tarda menziona, probabilmente con qualche esagerazione, redditi complessivi per 40.000 libbre delle quali il santo avrebbe trattenute per sé solo 10.000, destinando le restanti ai poveri[150]. A questo punto potrebbe sostenersi che l'esistenza di queste rendite non può necessariamente significare che Ludovico le utilizzasse in concreto per sue personali necessità; tuttavia non può negarsi che il nostro vescovo non rinunciò mai formalmente alle pensioni concessegli dal pontefice e da Carlo II, non mancando poi, come si è visto, di ricorrere anche ai prestiti dei banchieri finanziatori della famiglia reale angioina[151]. Dal suo testamento dettato a Brignoles il 19 agosto del 1297[152], del quale potrebbe esserci in realtà pervenuto solo un estratto concernente i legati stabiliti a favore

(si tratta dell'*apodixarius* per la XII indizione 1298-1299, e si veda CAPASSO, *Inventario*, cit., p. 105).

[149] La Società risultava ancora creditrice, al 2 novembre 1306, di 2.000 libbre mutuate a s. Ludovico il 6 marzo del 1297 (CAGGESE, *Roberto*, cit., vol. I, p. 95).

[150] Si tratta dell'*Alcoranus franciscanorum* (1543) di Erasmo *Alberus*, tradotto e commentato da Conrad *Badius*: *L'Alcoran des Cordeliers*, Amsterdam 1734, vol. II, p. 268.

[151] Sulla Compagnia dei Battosi di Lucca o *societas filiorum Battosi de Luca* (nei documenti napoletani, però, Baccosi o *Baccusi*, *societas Bachosorum*, *Baccusorum*) mercanti e banchieri finanziatori di Carlo II e di Roberto, oltre che dei pontefici, si rinvia a YVER, *Le Commerce*, cit., pp. 225, 363, 390; F. P. LUISO, *Mercatanti lucchesi dell'epoca di Dante, I: La compagnia dei Battosi alla corte angioina*, in «Bollettino storico lucchese», 8, 1936, pp. 61-102; A. KIESEWETTER, *Die Anfänge der Regierung König Karls II. von Anjou (1278-1295). Das Königreich Neapel, die Grafschaft Provence und der Mittelmeerraum zu Ausgang des 13. Jahrhunderts*, Husum 1999, pp. 135, 462, 498; I. DEL PUNTA, *Mercanti e banchieri lucchesi del Duecento*, Pisa 2004, pp. 217-265.

[152] *Processus*, cit., p. XXIX, pp. 452-454. Ludovico, che si trovava a Brignoles, si ammalò gravemente il 5 agosto e morì la notte tra il 19 ed il 20 agosto, si veda CABAU, *Les évêques*, cit., pp. 159-160.

dei francescani[153], e la cui esecuzione fu oggetto anche di controversie giudiziarie ancora molti anni dopo la sua morte[154], si ricavano comunque esclusivamente disposizioni riguardanti le vesti liturgiche, ed un buon numero di libri[155], che verosimilmente Ludovico portava con sé anche in occasione dei suoi spostamenti[156], nonché, più genericamente, altri beni, compresi vasellame d'argento ed anelli. È appena il caso di ricordare che, a quell'epoca, i libri manoscritti e miniati erano oggetti di gran valore che non di rado costituivano un

[153] LAURENT, *Le culte*, cit., pp. 36-37, doc. VI, menziona le diverse edizioni del testamento, ma ritiene appunto (a p. 36, nota 19) che si sarebbe in realtà trattato solo di un estratto relativo ai legati a favore dei francescani. Ai suoi genitori Carlo II e Maria, Ludovico lasciò peraltro tutti i suoi anelli: «annulos quoque meos omnes lego et relinquo praedicto domino Regi ac dominae Reginae», *Processus*, cit., p. 453 e nota 4; all'anello vescovile donatogli dalla madre Maria si riferisce la seguente notizia: «die XXIX eiusdem ibidem soluti sunt Guillelmo aurifabro regis pro reparatione unius anuli episcopalis, donati nuper per dominam reginam domino Lodoyco nato suo, ac pro auro posito per ipsum aurifabrum in dicto anulo, auri tareni XV», dal Registro angioino 1326 A (262), f. 100, in *Processus*, cit., p. 453 e nota 4 (il registro angioino conteneva tra l'altro la *ratio thesaurariorum exitus* per la X indizione (1296-1297), in particolare per il mese di dicembre del 1296, e si veda CAPASSO, *Inventario*, cit., p. 283).

[154] A. FRIEDLANDER, Processus Bernardi Delitiosi*: the trial of Fr. Bernard Délicieux, 3 September-8 December 1319*, Philadelphia 1996, p. 82, pp. 182-184, accenna ad una controversia *in curia Franciae* per l'esecuzione del testamento di s. Ludovico.

[155] Sulla biblioteca del santo, da ultima: C. GADRAT, *La Bibliothèque de Saint Louis d'Anjou, évêque de Toulouse*, in «Revue Mabillon», n.s., 14 (2003), pp. 179-202, con bibliografia precedente. La maggior parte dei libri fu legata ai confratelli Francesco Brun e Pietro Scarrier, e poi riacquistata, il 16 marzo del 1298 per il corrispettivo di 231 libbre da Carlo II, che la donò al convento domenicano di Saint-Maximin, fondato nel 1295, e si veda il *Processus*, cit., p. 453, nota 3.

[156] Agli inizi del 1297, le spese documentate per il viaggio di rientro da Roma a Napoli per il solo Ludovico ammontarono a ben 49 once, 6 tarì e 8 grana, ricomprendendo anche quelle di «diversorum mulorum curie», e del fitto «plurium aliorum animalium deferentium *arnesia* ipsius domini Ludovici», tra i quali potrebbero essere stati anche i libri (MINIERI RICCIO, *Genealogia di Carlo II*, cit., p. 61).

vero e proprio patrimonio personale dei frati Minori, patrimonio agevolmente monetizzabile attraverso la vendita così da suscitare le rampogne dei rigoristi e non ultimo proprio dello spirituale Ubertino da Casale, il quale, infatti, stigmatizzò il diffuso possesso e il commercio che gli stessi frati, quasi che fossero stati mercanti, facevano proprio dei libri[157]. Quanto poi alle vesti liturgiche, due ulteriori conferme del fatto che il vescovo di Tolosa non rinunciò per nulla al decoro esteriore della carica sono costituite dalla già menzionata e preziosa cappa ancora oggi conservata nella basilica di Sainte-Marie-Madeleine, e dalla mitra arricchita di pietre preziose e perle attualmente custodita nella chiesa di Saint-Sauveur ad Aix en Provence, e donata da re Carlo II[158].

Anche per questi aspetti, dunque, il comportamento del santo angioino era ben poco conforme ai dettami ed alle aspirazioni dei francescani spirituali, e piuttosto lontano dal modello del vescovo-povero caro a questi ultimi.

7. *A S. Chiara*

La questione dell'originaria collocazione della tavola martiniana è particolarmente dibattuta. Recentemente si è sostenuto che il *san*

[157] Dalla *Sancitas vestra*: «Hinc multiplicantur salme librorum preciosorum et curiosorum superflue acquisite diversis viis a quolibet taliter qualiter; et tanta est appropriacio librorum quod valde pauci inveniuntur qui de acomodacione sint suis fratribus liberales. Et multi superfluos libros habent, et multi qui nesciunt eis uti. Et multi de eis faciunt thesaurum, dicen̄tes 'si ego infirmabor, ego michi providerem de libris meis' et vendunt et emunt ea intus ordinem et extra, melius quam possunt, et multi suis fratribus carius quam emant, more mercatorum», in Ehrle, *Zur Vorgeschichte*, cit., p. 73; Piron, *Un couvent sous influence*, cit., p. 384.

[158] La mitra, in seguito depredata delle pietre e delle perle, è così descritta in un inventario del 1533: «Quidam mitra sancti Ludovici, ornata multis lapillis [lapidibus], cum viginti quatuor perlis in circuitu, et multis aliis perlis, et pendentibus in quibus multe parve perle deficiunt, et in fine pendentium sunt novem campanelle parve argenti et cum quinque perlis aliis», in Vielle, *S. Louis*, cit., pp. 386-387 e ivi nota 42.

Ludovico fosse stato fin dall'origine collocato nell'oratorio dedicato al santo angioino nel Duomo di Napoli[159], fondato dal principe Filippo I d'Angiò-Taranto (1278-1332)[160], ma questa tesi, che riposa a ben vedere sulla sola suggestione della presenza in Duomo di

[159] Krüger, A deo solo et a te regnum teneo, cit., pp. 79-119, in particolare pp. 98 ss.; N. Bock, *I re, i vescovi, e la cattedrale: sepolture e costruzione architettonica*, in Il *Duomo di Napoli dal paleocristiano all'età angioina*, a cura di S. Romano-N. Bock, Napoli 2002, p. 138, p. 146, note 69 e 70; T. Michalsky, Mater serenissimi principis. *The tomb of Mary of Hungary*, in *The church of S. Maria Donna Regina. Art, iconography and patronage in fourteenth century Naples*, a cura di J. Elliott, C. Warr, Aldershot 2004, p. 68; Norman, *Politics*, cit., pp. 608 ss.

[160] Per la bolla di papa Giovanni XXII del 15 gennaio 1326 di concessione di indulgenze ai visitatori, si veda Michalsky, *Memoria*, cit., p. 106, nota 273; il testamento del principe del 25 dicembre 1331 è stato pubblicato da Enderlein, *Die grablegen*, cit., p. 216. Gli affreschi originari dell'oratorio, dei quali restano solo alcuni frammenti nascosti dall'attuale volta della cappella, furono descritti da Zaccaria Bovèrio (1641) e dal De Dominici (1742), e comprendevano, tra l'altro, anche una incoronazione di re Roberto. Già sul finire del Cinquecento G. A. Summonte vide nella cappella le insegne angioine e quelle dell'impero di Costantinopoli, e suppose che Filippo ne fosse stato il fondatore, e si veda F. Strazzullo, *Restauri del Duomo di Napoli tra '400 ed '800*, Napoli 1991, p. 13 ss., può a questo punto congetturarsi che l'edificio sia stato costruito (ovvero affrescato se gli stemmi in questione erano dipinti nell'ambito del ciclo ludoviciano) successivamente al 30 luglio 1313, data delle nozze del principe con Caterina de Courtenay, imperatrice di Costantinopoli; quanto agli affreschi, sembrerebbe possibile circoscriverne l'esecuzione al periodo tra la data di canonizzazione di Ludovico di Tolosa (7 aprile 1317) e la concessione delle indulgenze del 1326, che appunto lascerebbe supporre una cappella adeguatamente allestita per il culto; per le diverse datazioni degli affreschi in questione: Bologna, *I pittori*, cit., p. 323, ne ha ipotizzato l'esecuzione durante il regno di Giovanna I e di Ludovico di Taranto, intorno al 1360, seguito sotanzialmente da Michalsky, *Memoria*, cit., p. 106, nota 271, che ritiene fossero stati commissionati da Ludovico d'Angiò-Taranto, figlio del principe Filippo e secondo marito della regina Giovanna I (1352); Leone De Castris, *Simone*, cit., p. 142, p. 159, nota 104, data gli affreschi intorno al 1326; Aceto, *Spazio ecclesiale*, cit., p. 5, li data invece a dopo il 1332.

una cappella dedicata appunto al santo e voluta da un membro della famiglia reale, non è suffragata da alcuna fonte letteraria o documentaria coeva o successiva alla fondazione della cappella stessa, com'è stato peraltro già rilevato[161].

Secondo altri, invece, la tavola sarebbe stata collocata fin dall'origine in S. Lorenzo maggiore[162], che costituiva la chiesa

[161] Per la critica alla tesi della collocazione del *san Ludovico* di Simone nell'oratorio tarantino, si vedano Leone De Castris, *Simone*, cit., p. 142, p. 159, nota 104; Aceto, *Spazio ecclesiale*, cit., p. 5, p. 41. Gaglione, *Sulla pretesa*, cit., p. 126, p. 133, nota 73, osserva che è piuttosto improbabile che la scena dell'incoronazione di re Roberto fosse affrescata sulle pareti dell'oratorio e fosse altresì presente nella tavola martiniana utilizzata come ancora dell'altare dell'oratorio.

[162] Secondo Aceto, *Spazio ecclesiale*, cit., p. 5, pp. 7-8, p. 10 (ma già Id., *Le memorie angioine in San Lorenzo Maggiore*, in *Le chiese di San Lorenzo e San Domenico*, cit., pp. 84-85), la tavola era posta sull'altare maggiore, e ciò sulla base del seguente tardo referto della *Istoria* di Angelo di Costanzo (1507-1591): «e già si vede l'immagine sua [di re Carlo II] dipinta per mano di mastro Simone da Siena in una cona che stava nell'altar maggiore avanti che si riformasse la Chiesa», (il passo era stato già segnalato da I. Di Majo, *Episodi di "fortuna dei primitivi" a Napoli nel Cinquecento, intorno al "San Ludovico di Tolosa" di Simone Martini*, in «Prospettiva», 103-104 (2001), pp. 133-150). Sempre secondo Aceto (*Spazio ecclesiale*, cit., pp. 8-9) «bloccata sulla mensa mediante tiranti agganciati nel dorso a due anelli di ferro ancora in essere, l'ancona poteva essere ammirata a 360°..», e dunque la tavola, secondo una modalità in realtà piuttosto inusuale, sarebbe stata assicurata all'altare solo grazie ai tiranti (che in genere servivano invece ad ancorare le tavole alle strutture murarie della chiesa o a specifici supporti del tramezzo o della trave) senza ricorrere ad ulteriori sostegni o all'incasso della base della predella nella mensa. Ad ogni modo, prove materiali della collocazione sull'altare maggiore e della piena visibilità dell'opera a 360° sarebbero: a) gli anelli posteriori attraverso i quali dovevano passare i tiranti di sostegno; b) la decorazione posteriore della tavola con il seminato di gigli angioini; c) le tracce di nerofumo rilevabili sempre a tergo, segno evidente dell'esposizione a candele o fiaccole. Questa tesi è stata oggetto di rilievi critici da parte di Norman, *Politics*, cit., pp. 610-611, la quale, anzitutto, ha osservato che il passo del di Costanzo risulta in verità piuttosto laconico e non immune da imprecisioni allorché, ad esempio, l'autore scambia per Carlo II il re Roberto inginocchiato, ed omette del tutto di menzionare il *san Ludovico incoronante*, personaggio peraltro a lui ben noto ed infatti oggetto di uno specifico riferimento nello stesso passo della sua *Istoria* tra i figli di Carlo II; inoltre la menzione della collocazione dell'opera sull'altare maggiore, in particolare, potrebbe essere il frutto di un "falso ricordo" del di Costanzo, che descriveva una situazione certamente non più esistente ai suoi tempi, sicché, in definitiva, l'*Istoria* costituirebbe una fonte del tutto isolata e poco affidabile. La Norman osserva ancora che è piuttosto improbabile che la raffigurazione pittorica di un "santo novello", quale era Ludovico, potesse essere accolta sull'altare maggiore di una chiesa conventuale, sul quale, invece, erano in genere pale della Vergine con il Bambino, o al più dei Santi maggiori, come Lorenzo o Francesco. Aceto, peraltro, aveva già anticipato alcune risposte a queste possibili obiezioni, considerando in particolare non solo il divieto del capitolo francescano di Parigi del 1292 di porre tavole *sumptuosae seu curiosae* sugli altari maggiori delle chiese conventuali francescane, ma anche la circostanza della collocazione in S. Lorenzo nel 1317 di una tavola rappresentante un "santo novello filospirituale" non molto tempo dopo che proprio in quel convento si era tenuto, il 29 maggio del 1316, il capitolo generale presieduto dall'antispirituale Michele da Cesena, e del fatto che sullo stesso altare sarebbe stata così posta anche la raffigurazione di re Roberto quale orante-donante sebbene fosse ancora in vita. Per rispondere appunto a tali rilievi Aceto ha sottolineato che, comunque, la visibilità dell'opera doveva considerarsi fortemente ridotta per l'esistenza del tramezzo e del recinto corale e che la presenza della figura dell'Eterno Benedicente nella perduta cimasa avrebbe fugato ogni obiezione sulla legittimità della collocazione. La stessa Norman conclude poi osservando che la decorazione posteriore del *san Ludovico* non è ben rifinita come invece accade in altri dipinti di Simone Martini (il *S. Giovanni* del Barber Institut of Arts di Birmingham, il *Cristo con i genitori* di Liverpool, ed i resti del *Polittico Orsini*): segno questo che fu dipinta solo dopo (il preteso) spostamento della tavola da S. Lorenzo all'oratorio di S. Ludovico al Duomo ad opera dei Durazzo, perché solo in tale occasione sarebbe stata resa visibile anche la parte posteriore dell'opera destinata ad essere appoggiata ad un pilastro (si veda anche la precedente nota 25). Ora, senza voler entrare nel merito di questo dibattito, e pur accettando senza riserve la testimonianza del di Costanzo, non ci si può certamente spingere fino ad affermare che il già riferito passo dell'*Istoria* confermi che il *san Ludovico* era presente in S. Lorenzo (sul-

del più importante convento francescano di Napoli, e che aveva accolto anche alcuni sepolcri di principi della famiglia reale an-

gioina[163]. Ad ulteriore conferma di tale tesi, in particolare, è stata sostenuta l'inaffidabilità[164] del referto, peraltro generalmente accolto[165], del canonico Carlo Celano (1692), secondo il quale, invece,

l'altare maggiore o altrove) già in età angioina e specificamente nel 1317, né tale affermazione può fondarsi sulle evidenze materiali della tavola quali gli anelli, il nerofumo e la dipintura del lato posteriore, del tutto inconferenti a tal riguardo; in particolare, non esiste alcuna evidenza che le tracce di nerofumo «giustificabili con la ... prolungata esposizione su un altare non addossato a parete» (così ACETO, *Spazio ecclesiale*, cit., p. 9) risalgano proprio al Trecento e non invece ai secoli successivi, considerando infatti i vari spostamenti della tavola nella chiesa francescana, nonché ben due interventi di "restauro" della stessa in epoche molto antiche, compreso un deleterio lavaggio con soda caustica (su questi interventi si veda lo stesso ACETO, *Spazio ecclesiale*, cit., p. 5, p. 43, nota 24, sulla base di *IV Mostra di restauri*, cit., pp. 33-34); LEONE DE CASTRIS, *Simone*, cit., p. 140, p. 159, nota 97, con bibliografia precedente, ricorda a sua volta che solo dal tardo '500 il quadro è attestato in S. Lorenzo ed era probabilmente posto sull'altare del piliere della cappella della Regina (cioè di Margherita d'Angiò-Durazzo) nel transetto sinistro; e si veda anche S. D'OVIDIO, *Commento* alla *Vita di Maestro Simone pittore*, in B. DE DOMINICI, *Vite de' pittori, scultori ed architetti napoletani*, (1742-1745), a cura di F. Sricchia Santoro e A. Zezza, Napoli 2003, p. 181, nota 18.

[163] LEONE DE CASTRIS, *Simone*, cit., pp. 140-141.

[164] ACETO, *Spazio ecclesiale*, cit., p. 5; LEONE DE CASTRIS, *Simone*, cit., p. 140. Hanno sostenuto a loro volta l'originaria collocazione della tavola in S. Lorenzo: DE RINALDIS, *Tavole di San Lorenzo Maggiore*, cit., p. 99; O. MORISANI, *Pittura del Trecento in Napoli*, Napoli 1947, p. 135 nota 4; BOLOGNA, *I pittori*, cit., p. 177, nota 146.

[165] «Presso di detta cappella [Cappella della Regina] vi era la Cappella di San Lodovico vescovo di Tolosa, dove in una tavola dal sudetto maestro Simone cremonese stava dipinto il santo col suo ritratto, preso dal naturale in atto di ponere la corona in testa del giovane re Roberto suo fratello, anco preso dal naturale. E questa tavola fu anco qua trasportata dalla chiesa di Santa Chiara. Questa cappella fu da' frati dismessa per ingrandire quella di Sant'Antonio, e la tavola predetta si conserva nella sacristia», C. CELANO, *Delle notitie del bello, dell'antico e del curioso della città di Napoli*, Napoli 1692, vol. II, p. 122; sulla base del passo del Celano ritengono che la tavola che era in origine a S. Chiara fu poi trasferita a S. Lorenzo: MARTINDALE, *Simone*, cit., p. 188; HOCH, *The Franciscan provenance*, cit., pp. 27 ss., e p. 34; BERTELLI, *Vetri*, cit., pp. 91 ss., pp. 96-97, p. 104, nota 27.

l'opera, inizialmente collocata in S. Chiara, fu trasferita solo in seguito a S. Lorenzo. In tal senso deporrebbe un errore nel quale era incorso lo stesso Celano affermando che sempre da S. Chiara provenisse altresì la tavola del *san Francesco che consegna le regole* del Colantonio[166], che era al contrario documentata *ab origine* nel convento napoletano. Infine, si è anche obbiettato che il *san Ludovico*, in ogni caso, non avrebbe potuto trovar collocazione nella chiesa di S. Chiara perché la stessa era ancora in corso di costruzione nel 1317[167], data in genere accolta, come detto, per l'esecuzione dell'opera martiniana. In contrario però, non si comprenderebbe per quali ragioni quella solenne rappresentazione dell'investitura regale di Roberto d'Angiò che è la tavola martiniana, densa dei significati politici ed autoreferenziali cui si è fatto già ampiamente cenno, avrebbe dovuto trovar posto proprio in una chiesa, quale quella di S. Lorenzo, che accoglieva a quel tempo solo alcuni sepolcri di personaggi minori della famiglia reale. Può inoltre rilevarsi che la presenza della stessa tavola nella chiesa di S. Lorenzo, in realtà, non è per nulla attestata in età angioina, ma solo ben più tardi a partire dal secolo XVI[168]. Ciò, peraltro, senza tacer del fatto che proprio in S. Chiara, evidentemente in una proto-chiesa esterna aperta al pubblico[169] e verosimilmente anche in grado di accogliere la tavo-

[166] Sul quale *Il Polittico di Colantonio a San Lorenzo*, a cura di F. Bologna, Napoli 2001.

[167] Il primo a sostenerlo è stato GARDNER, *Saint Louis*, cit., p. 33.

[168] Caterina d'Austria, prima moglie di Carlo duca di Calabria, morta il 15 (per altri il 18) gennaio 1323, legò delle somme per l'edificazione in S. Lorenzo di una cappella dedicata proprio a s. Ludovico, edificazione che può datarsi genericamente al periodo 1328-1343 ca., e si veda GAGLIONE, *Sulla pretesa*, cit., p. 126, pp. 132-133, nota 71; ID., *Note su di un legame accertato*, cit., pp. 157-158, nota 82; HOCH, *The Franciscan provenance*, cit., p. 28, ritiene ad ogni modo improbabile che la cappella (altare) in questione abbia potuto accogliere *ab origine* il quadro di Simone Martini.

[169] Con una certa cautela può ipotizzarsi che il nucleo della originaria chiesa esterna sia stato costituito proprio dall'area presbiteriale dell'attuale basilica francescana. Ai lati estremi del presbiterio, in particolare, erano state realizzate anche due navatelle, com'è possibile dedurre dalla presenza di semicolonne, sottarchi a sesto acuto e imposte di volte ancora

la, veniva celebrata messa già nel giugno del 1316[170], e quindi prima della data della canonizzazione di Ludovico nonché della presunta data di realizzazione dell'opera martiniana. Inoltre, con bolla *Gerentes ad personam* del 15 maggio del 1317, papa Giovanni XXII autorizzò

visibili; secondo T. M. GALLINO, *Come sorse la chiesa di S. Chiara in Napoli*, in «Annali dell'Istituto Superiore di Scienze e Lettere di S. Chiara in Napoli», III (1950), p. 21, però, forse la navatella destra non fu mai effettivamente portata a termine: in particolare, Gallino avanzò al riguardo due diverse ipotesi: o le strutture voltate non vennero mai terminate perché sostituite in corso d'opera con gli archi inferiori a sesto ribassato attualmente osservabili, oppure regolarmente realizzate, queste stesse strutture crollarono per effetto del terremoto del 1456 e furono sostituite con gli arconi; tuttavia, poiché per procedere alla realizzazione del sepolcro di Maria di Valois in aderenza appunto alla parete destra del presbiterio, fu rasata una delle semicolonne della navatella destra, eliminata la corrispondente colonna o pilastro esterno e tompagnata la bifora della parete di fondo, e considerando altresì che la traslazione del corpo della duchessa avvenne nel novembre del 1336, come risulta da un documento del 22 novembre di quell'anno, segnalato dal Minieri Riccio, ed attestante le spese per l'acquisto dei tessuti impiegati nella traslazione (si veda al riguardo ENDERLEIN, *Die grablegen*, cit., pp. 120 e 121 e nota 89), i primi interventi sulla struttura della navatella destra, ovvero sulle parti della struttura fino a quel momento realizzate, debbono datarsi a qualche tempo prima di quell'anno.

[170] Il 14 giugno del 1316, furono pagate 4 once per una pezza di panno *ad aurum tartarici coloris albi* (un prezioso tessuto in seta bianca a trama aurea), venduta da Pietruccio de Luca, mercante, ed offerta in dono da re Roberto durante una messa celebrata nel monastero del santo Corpo di Nostro Signore Gesù Cristo, cioè a S. Chiara, e si veda BARONE, *La* Ratio thesaurariorum, cit., p. 184, dal Registro angioino 209, f. 353t, si tratta del *quaternus rationis thesaurariorum exitus* per la XIV indizione (1315-1316), come da CAPASSO, *Inventario*, cit., p. 224; il documento è menzionato da G. DI MONTEMAYOR, *Santa Chiara. La fondazione e la chiesa primitiva*, in «Napoli Nobilissima», IV (1895), p. 67; B. SPILA, *Un monumento di Sancia in Napoli*, Napoli 1901, p. 80; M. GAGLIONE, *La basilica ed il monastero doppio di S. Chiara a Napoli in studi recenti*, in «Archivio per la storia delle donne», 4 (2007), p. 179, nota 188. Un rendiconto dei tesorieri reali attesta inoltre che elemosine furono elargite da Roberto a S. Chiara già il 1° novembre ed il 25 dicembre del 1315, ms. *Chiese antiche di Napoli*, cit., f. 31r.

proprio Maria d'Ungheria *cum filiabus, nuribus et neptibus ac decenti mulierum...servientium* ad accedere liberamente *ad monasterium... causa audiendi Divinum officium in sollemnibus diebus*, e dunque, verosimilmente, proprio alla proto-chiesa esterna allo scopo di consentirle l'ascolto dell'ufficio divino in occasione delle solennità religiose più importanti[171]. Infine, ancora papa Giovanni, il 1° marzo del 1318, con la bolla *Licet is* concesse un anno di indulgenze ai visitatori della stessa chiesa napoletana (*ecclesia monasterii S. Clarae Neapolitan.*) il giorno della festa di s. Chiara e negli otto successivi, ulteriore conferma, questa, dunque, dell'esistenza di una proto-basilica accessibile al pubblico proprio in quello stesso periodo[172].

Occorre perciò verificare se, eventualmente, maggiori indizi sull'originaria collocazione della tavola possano invece trarsi dall'esame delle notizie riguardanti il culto del santo famigliare angioino soprattutto così come promosso dalla famiglia reale. L'affermarsi di un vero e proprio culto di (s.) Ludovico già negli anni precedenti la sua canonizzazione è del tutto incerto[173]. Ben prima della santificazione, come si è già ricordato, l'arcivescovo di Napoli Giacomo da Viterbo tenne in pubblico due sermoni commemorativi del vescovo di Tolosa il 19 agosto del 1303 e poi lo stesso giorno del 1304[174], ma si trattò, come detto, di "atti di propaganda" a supporto della canonizzazione, sicché non può affatto dedursene l'esistenza di un culto, né le prov-

[171] EUBEL, *Bullarium Franciscanum*, cit., vol. V, pp. 120-121, doc. n. 269. Il termine *monasterium* è generico, pertanto se l'autorizzazione dovesse essere letteralmente riferita piuttosto all'accesso alla chiesa interna sottoposta alla clausura (coro, oratorio delle monache, così GAGLIONE, *La basilica ed il monastero doppio*, cit., p. 167), comunque se ne dovrebbe inferire anche l'esistenza di una chiesa esterna aperta al pubblico, poiché infatti, di regola, solo in quest'ultima potevano avvenire le celebrazioni liturgiche.

[172] La bolla è pubblicata da WADDING, *Annales*, cit., vol. VI, pp. 570.

[173] Avanza in realtà qualche dubbio sull'esistenza di un vero e proprio culto di s. Ludovico in Italia meridionale PACIOCCO, *Ordini mendicanti*, cit., p. 143.

[174] Si veda *supra* la nota 141.

videnze destinate nel periodo 1306-1310, soprattutto da re Roberto[175], alle celebrazioni in memoria del fratello defunto possono essere a loro volta considerate significative in tal senso.

Sulla scorta di un infelice regesto di un perduto documento angioino, alcuni sono stati indotti a ritenere che già nell'anno 1316 Ludovico fosse festeggiato il 26 di agosto[176], e non dunque nella data che sarebbe stata poi seguita per la celebrazione dell'anniversario (e cioè il 19 di quello stesso mese) con una solenne celebrazione tenuta "nella chiesa dei frati Predicatori" oppure, secondo altri, proprio nella basilica di S. Chiara[177]. Tale regesto, in particolare, così recita:

(26 agosto 1316) due once di elemosina personalmente fatta dal Re durante la celebrazione di una messa solenne, nella chiesa dei frati Predicatori, il 26 di agosto, giorno sacro al beato Ludovico di Tolosa[178].

In realtà, il transunto del rendiconto, così come più precisamente riportato dal *Notamento* del relativo registro angioino offerto da Carlo De Lellis (sec. XVII), è il seguente:

Conventui fratrum Predicatorum Aversae die 26 augusti 14 ind. pro oblatione facta in missa sollemni celebrata ipso die quo colitur festum Beati Ludovici unc. 2[179].

[175] Il 10 gennaio del 1306, Roberto concesse ai Minori di Marsiglia una rendita annuale di 25 *libras regalium* per la celebrazione dell'anniversario di Ludovico, e si veda MINIERI RICCIO, *Genealogia di Carlo II*, cit., p. 62, concessione poi confermata con atti del 12 settembre 1308 e del 24 gennaio 1310, e cui si riferisce un altro atto di Roberto dell'8 giugno 1321 dato ad Avignone, e si veda CLEAR, *Piety*, cit., p. 43, nota 31.

[176] BOLOGNA, *La canonizzazione*, cit., p. 21.

[177] Ciò secondo A. PERRICCIOLI SAGGESE, *Miniature umbro-assisiati nella Napoli angioina: il breviario I B 20 della Biblioteca Nazionale*, in «Prospettiva», 53-56 (1988-1989), p. 114 e p. 119, nota 10; seguita da ANDERSON, *"Dominus Ludovicus"*, cit., p. 286, nota 17.

[178] CAGGESE, *Roberto*, cit., vol. I, p. 676, e nota 5, dal Registro angioino 1316 E (209) f. 92.

[179] C. DE LELLIS, *Notamenta*, ms. cit., vol. III, f. 385, da un rendiconto dei tesorieri reali. Le poste in esito del rendiconto, nell'ambito dell'*iter*

Ne consegue, quindi, anzitutto che la messa solenne del 26 agosto 1316[180], in occasione della quale furono offerte 2 once, non si tenne già nella basilica francescana di S. Chiara bensì nella chiesa dei frati Predicatori di Aversa, fondata nel 1283 da re Carlo II, allora solo principe di Salerno, completata nel 1306, e dedicata a S. Luigi IX, re di Francia[181]. Ancora, è evidente che la celebrazione

sacrum, iniziano al f. 384 del *Notamento*: «Fratri Francisco Episcopo Gaetano consiliario, confessori et elemosinario Regio solutae sunt unc. 12 et tt.ni 20 erogandae per eum subscriptis loci religiosorum Neap.». Allo stesso f. 384, si registra una donazione di 3 (?) once a Maria, figlia di Agnese *de Miliaco* (de Milly), per la sua solenne consacrazione religiosa, corrisposta nel monastero di S. Chiara di Aversa, nonché l'elargizione di 1 oncia *pro pitantia* a favore dei frati Minori di Aversa, il giorno 29 di agosto, con la precisazione che la stessa *pitantia* si svolse alla presenza del re.

[180] La XIV indizione indicata nel *Notamento* delellisiano andava dal 1° settembre 1315 al 31 agosto 1316.

[181] Le proposte di datazione della costruzione della chiesa e del convento sono state in passato diverse e divergenti, e si veda M. G. PEZONE, *Carlo Buratti: architettura tardobarocca tra Roma e Napoli*, Firenze 2008, p. 307, nota 255. Notizie più precise si ricavano dall'esame del Processo di regio patronato riguardante il convento, dell'Archivio di Stato di Napoli, *Cappellano maggiore, Processi di regio patronato*, fasc. 1042, sottofascicolo 43. In particolare, dagli *Atti originali ad istanza del rev. D. Gerardo Frascella sulla dichiarazione del R.o patronato sul monistero di S. Ludovico de' PP. Domenicani di Aversa (anno 1798)*, risulta ai ff. 8 ss., la trascrizione di un provvedimento di Carlo II del 5 marzo 1306 (dal Registro angioino 1305-1306 C 156), con il quale il sovrano stabiliva l'inalienabilità dei beni mobili dallo stesso donati al monastero, e specialmente dei paramenti tessuti in oro, di seta o di lana, delle suppellettili in oro e argento tempestate di pietre preziose, dei libri liturgici e delle reliquie di santi; il sovrano si rivolgeva appunto «fratribus et conventui Fratrum predicatorum Ecclesie Sancti Ludovici de Averse...per nos ad honorem et reverentiam prenominati confessoris dudum Francorum Regis in civitate nostra Aversana fundate»; in una memoria a stampa del 13 luglio 1795 inserita nello stesso fascicolo, alla p. 53, che rimanda ad un non meglio individuabile *Index* dal titolo *Monasteria a regibus nostris constructa* dell'Archivio della Regia Camera, si precisa, sotto il titolo *de ecclesia et monasterio Divi Dominici*, che: «Ecclesia haec cum monasterio fuit fundata

liturgica menzionata doveva necessariamente riguardare proprio s. Luigi di Francia, festeggiato appunto il 26 agosto, e non invece il santo angioino. La data del 26 agosto, in particolare, è attestata da altre fonti documentarie del periodo 1302-1303 come quella in cui la famiglia reale angioina onorava il santo re di Francia, fratello di Carlo I d'Angiò, e ciò invece che il 25 agosto, data della festa celebrata dalla famiglia reale francese[182].

a rege Carolo secundo in qua ipsemet rex fecit petram fundamentalem benedictam a cardinalem Gerardo episcopo Sabinensi [Gerardo Bianchi da Parma (†1302)] et legato apostolico sub die 6 januarii 1283 et postea complita in anno 1306», al riguardo è appena il caso di ricordare che nel 1283 Carlo (II) non era ancora stato incoronato, ma il 12 gennaio di quell'anno fu nominato vicario del regno; ai ff. 21 ss. del predetto fascicolo, è infine il verbale della deposizione del priore del convento di S. Ludovico, resa il 19 luglio del 1798, attestante la presenza nel convento di una reliquia del re santo custodita «in ostensorio fatto a modo di braccio indorato»; e per altri documenti relativi al convento tra il 1291 ed il 1326, si veda KRÜGER, *S. Lorenzo*, cit., pp. 181-183.

[182] La corte angioina festeggiava s. Luigi IX, re di Francia, anzitutto il 1° ottobre, come attestato da un'annotazione del *Liber expensarum* di Carlo II risalente al 1301: «die dominico p.mo octobris Neapoli festum beati Ludovici regis francorum», un'altra festa è documentata già il 26 agosto del 1302, nonché lo stesso giorno dell'anno 1303, e poi, come detto, il 26 agosto del 1316 (e si veda la precedente nota 179) ciò dunque invece del 25 agosto, e si veda FUSCO, *Dell'argenteo imbusto*, cit., pp. 215-216, p. 220, p. 229 (per il lunedì 26 agosto 1303 in occasione della festa vi è notizia di un sontuoso banchetto tenutosi alla presenza del re, cui parteciparono ventotto prelati ed un gran numero d'altri magnati e religiosi); deve tuttavia segnalarsi che da un provvedimento di Carlo II dell'11 agosto 1300, indirizzato a Pietro *de Angeriaco*, tesoriere della basilica di S. Nicola in Bari, e riguardante, tra le altre cose, l'invio di un «officium beati Ludovici olim regis Francorum» proprio per la celebrazione della sua festa, risulta che tale celebrazione doveva avvenire, nella stessa basilica di S. Nicola, «in crastinum festivitatis beati Bartholomei, festum eiusdem s. Ludovici quo die fore dinoscitur», e dunque il giorno dopo la festa di s. Bartolomeo (24 agosto) e quindi, correttamente, proprio il 25 di agosto come accadeva presso la casa reale francese, e per il documento si veda *Codice Diplomatico Barese*, vol. XIII, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo angioino (1266-1309)*, a cura di F. Nitti di Vito, Trani, Vecchi &

Maggiori notizie riguardanti il culto di Ludovico d'Angiò e la sua localizzazione a Napoli emergono invece per il periodo successivo alla canonizzazione, ovviamente sempre per iniziativa della famiglia reale angioina. Re Roberto, ad esempio, tenne un sermone, da lui stesso composto, *in die translationis sancti ludovici* parlando ad un vasto pubblico radunato anche nella clausura di S. Chiara. Il sovrano beneficiava, infatti, di un particolare privilegio apostolico concessogli nel 1324 e in virtù del quale era autorizzato ad accedere ai monasteri delle Clarisse, ed anche alle zone sottoposte alla clausura, in compagnia di dodici onesti laici e di quattro frati dell'ordine dei Minori deputati alla custodia di quegli stessi monasteri[183]. Tuttavia, l'8 novembre del 1337, giorno della festa della traslazione del glorioso confessore s. Ludovico, Roberto, entrato nel monastero di S. Chiara in Napoli per tenervi il sermone per il fratello, considerando il gran numero di prelati, maestri in teologia, priori e lettori di diversi ordini monastici che lo seguivano e che non avrebbero potuto ascol-

C., 1936, pp. 139-140, n. 90, occorre anzi rilevare che la formula utilizzata nel predetto provvedimento carolino del 1300 ricalca proprio la prescrizione della festa così come contenuta nella bolla di canonizzazione di Luigi IX, la *Gloria laus* dell'11 agosto 1297: «in crastino beati Bartholomei apostoli ... festum ipsius sancti devote ac solemniter celebretis et faciatis», e per il testo si veda GAPOSCHKIN, *The making*, cit., p. 67; in Francia le feste ufficiali erano, in realtà, due, quella della traslazione del capo del santo alla *Sainte Chapelle* il 17 maggio, istituita da Filippo il Bello e celebrata per la prima volta appunto quel giorno e mese del 1306, e la festa principale che cadeva invece il 25 agosto, data della morte del santo e della traslazione delle ossa di s. Luigi dalla sepoltura originaria all'altare dedicatogli in Saint-Denis, il 25 agosto del 1298, e si veda R. FOLZ, *La sainteté de Louis IX, d'après les textes liturgiques de sa fête*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 57, 158 (1971), pp. 31-45, pp. 31 e 33; GAPOSCHKIN, *The making*, cit., pp. 67 ss., pp. 76 ss.; per la bolla di canonizzazione, si vedano gli *Acta sanctorum Augusti*, Antverpiae 1741, vol. V, pp. 528-532; GAPOSCHKIN, *The making*, cit., pp. 48 ss.

[183] Il privilegio pontificio risale al 10 aprile del 1324: re Roberto fu autorizzato ad entrare nei monasteri delle Clarisse «quotienscunque devotionis causa volueris», pur con il divieto di pranzare e di pernottare negli stessi: WADDING, *Annales Minorum*, cit., vol. VII, doc. n. XXX, p. 423.

tarlo adeguatamente attraverso la grata claustrale, li fece introdurre nella clausura ben oltre il numero massimo concesso, lasciando comunque ancora molti altri al di là della grata[184], ed incorrendo così nella scomunica dalla quale poi chiese ed ottenne l'assoluzione. Ancora, i rendiconti dei tesorieri reali relativi agli *itinera sacra* di re Roberto confermano già per l'anno 1335 che il sovrano si recava nella stessa basilica francescana proprio in occasione della festività della traslazione del corpo di s. Ludovico, e ciò ad ulteriore conferma che la chiesa di S. Chiara era evidentemente il centro del culto del santo[185]. Non è invece mai attestato che il sovrano si recasse

[184] Poiché il provvedimento di assoluzione reca la data del 10 gennaio 1338, l'episodio dell'accesso indiscriminato alla clausura in occasione della festa della traslazione dev'essere fissato all'8 novembre dell'anno precedente (1337), e per il testo della bolla, si veda il *Bullarium Franciscanum*, a cura di C. Eubel, Romae 1898-1904, vol. VI, pp. 55-56 n. 81; BERTAUX, *Les saints Louis*, cit., pp. 171-172, nota 1; SPILA, *Un monumento*, cit., pp. 22-23, che però data la scomunica al 1338-1339; qualche tempo dopo l'assoluzione dalla scomunica, e precisamente il 28 ottobre 1339, il privilegio fu riconcesso a Roberto, e si veda *Bullarium Franciscanum*, cit. vol. VI, pp. 72-73, n. 116.

[185] Nel 1335, la cavalcata sacra di re Roberto lo portò appunto a S. Chiara l'8 novembre per la celebrazione della festa della traslazione di s. Ludovico, ed invece il 4 ottobre a S. Lorenzo per la festa di s. Francesco, MINIERI RICCIO, *Genealogia di Carlo II*, cit., pp. 25-26. La presenza del sovrano a S. Lorenzo è attestata già in occasione di diverse festività religiose, in particolare dopo l'accenno alla spesa di 12 once e 20 tarì per elemosine, in occasione della festa di Ognissanti e del Natale a S. Lorenzo ed in altri monasteri: «per duas vices conventui fratrum Minorum Sancti Laurentii ubi dominus Rex audivit missam pro pietantia facta unc. 1 et media, predictis (sic) monasterio pro festis Resurrectionis Dominice et Pentecosten elemosina similis ... conventui fratrum Minorum Sancti Laurentii in die festi dicti sancti pro pietantia unc. 1 et media, predictis monasterii religiosorum Neap. pro festo Pifaniae, florenus unus valens tarenos 6», dal Registro angioino 1316 E 334, in ms. *Chiese antiche di Napoli*, cit., ff. 31v e 131v (indizione XIV, dicembre 1315-agosto 1316, e si veda CAPASSO, *Inventario*, cit., p. 224; da un rendiconto dei tesorieri reali del 6 marzo 1334 risulta che il re fu a S. Lorenzo per la festa dei *Santi Quaranta*, però non è ben chiaro se si tratti dei *Santi Quaranta Martiri di Sebaste*, la cui festa cadeva in realtà il 9 e non il 6 marzo, oppure dei *Santi Quarantadue martiri di Siria* (*Martiri di Amorio*) la cui festa cadeva

per celebrare la festa di s. Ludovico a S. Lorenzo, dove, come si è detto, secondo la tesi sopra accennata sarebbe stata collocata fin dal 1317 la tavola martiniana, mentre è certo che vi assisteva alle celebrazioni in onore di s. Francesco il giorno della sua festa, proprio come si conveniva al più importante convento dell'Ordine nella città di Napoli. Sulla base dei documenti angioini noti, poi, non risulta neppure che la stessa Giovanna I si recasse a S. Lorenzo per celebrarvi la festa di s. Ludovico, ma sempre e solo per quella di s. Francesco[186]. A ciò deve aggiungersi la notizia riportata dalle già menzionate *Lectiones ex Officio Sancti Ludovici*[187], secondo cui Roberto e Sancia stabilirono che proprio la teca-reliquiario custodita in S. Chiara fosse portata in solenne processione nella città di Napoli la vigilia della festa della traslazione, e cioè il 7 novembre[188]; il che conferma ancora la concentrazione proprio a S. Chiara del culto del santo promosso dalla famiglia reale, culto in seguito rego-

effettivamente il 6 marzo, e per la notizia si veda ms. *Chiese antiche di Napoli*, cit., f. 131, inoltre, dallo stesso rendiconto risulta che il re fu a S. Chiara per la festa della S. Eucarestia; egli si recò ancora una volta a S. Chiara per la stessa festa della S. Eucarestia il 27 giugno del 1334, e si veda il ms. *Chiese antiche di Napoli*, cit., f. 67.

[186] «Pro oblatione facta per dominam reginam in ecclesia s. Laurentii de Neap. in die translationis B. Francisci unc. 2», e si veda M. CAMERA, *Elucubrazioni storico-diplomatiche su Giovanna I^a, regina di Napoli e Carlo III di Durazzo*, Salerno, Tipografia Nazionale, 1889, p. 334, dal Registro angioino 1343 A 80-95v; C. DE LELLIS, *Notamenta*, ms. cit., vol. III, ff. 419 ss., da un rendiconto delle spese per elemosine ai poveri in occasione delle visite alle chiese napoletane compiute da Giovanna e dal principe consorte Andrea nell'anno 1343; ms. *Chiese antiche di Napoli*, cit., f. 133v; Andrea effettuò un'oblazione di 12 tarì nella chiesa di S. Lorenzo il giorno della festa di s. Antonio, in CAMERA, *Elucubrazioni*, cit., p. 334, dal Registro angioino 1343 A 89; Giovanna I fu inoltre a S. Lorenzo, pur senza indicazione della motivazione, il 10 luglio del 1353, e si veda LÉONARD, *Comptes de l'hôtel de Jeanne I^{ère}, reine de Naples*, de 1352 à 1369, in «Mélanges de l'école française de Rome», 38 (1920), p. 270.

[187] Si veda la precedente nota 88.

[188] Le processioni si svolgevano invece il 19 agosto, data dell'anniversario, e il 7 o l'8 novembre e si veda VIELLE, *S. Louis*, cit., p. 356, nonché la precedente nota 92.

lato anche dall'officio liturgico composto sempre da Roberto in onore del fratello[189].

Oltre ai documenti, però, anche numerose testimonianze storico-artistiche sembrano confermare che la chiesa esterna di S. Chiara doveva costituire, a Napoli, il principale centro cultuale del santo angioino. Qui, anzitutto, come più volte ricordato, era conservato il prezioso reliquiario argenteo del cervello del santo in forma di protome, che era evidentemente proprio quello utilizzato in occasione delle solenni processioni cui si è già accennato. La raffigurazione del santo ritorna inoltre nei sepolcri della famiglia reale collocati nell'area presbiteriale della basilica. Così, ad esempio, nel monumento di Maria di Valois (†1331), duchessa di Calabria, nella scena

[189] Il *proprium* liturgico di Ludovico si componeva tre uffici: il *Flos germen florum*, il *Ludovicus filius regis*, ed il *Tecum fuit principium*, quest'ultimo, in particolare, sarebbe stato composto da Roberto d'Angiò; nel capitolo dell'Ordine dei Minori tenutosi a Marsiglia nel 1343 fu approvato «in festo sancti Ludovici episcopi, officium compositum per d.num Robertum, eius germanum»; per il relativo testo si veda *Analecta Hymnica Medii Aevi*, (XXVI Historiae Rhythmicae, Liturgische Reimofficien des Mittelalters. Sechste Folge), a cura di C. Blume, G. M. Dreves, Leipzig 1897, pp. 270-274, e PACIOCCO, *Ordini mendicanti*, cit., p. 145, nota 53; GAGLIARDI, *San Ludovico*, cit., p. 93; G. MELE, *L'«Historia» di s. Ludovico d'Angiò «Tecum fuit principium» in un codice sardo (Antifonario, sec. XIV/XV)*, in «Biblioteca Francescana Sarda», IV (1990), pp. 5-46. Le tappe della costruzione della liturgia ufficiale del santo sono le seguenti: nel capitolo generale di Marsiglia del 1319 fu istituita la festa di s. Ludovico in tutto l'Ordine «fuit institutum, ut fiat de cetero festum de sancta Martha et de Christi corpore cum octavis, et de sancto Ludovico per totum Ordinem... Item, quod fiat commemoratio de sancto Ludovico in matutino et vesperis sicut de beato Francisco et beato Antonio; et Alleluia, quod fecit ad honorem dicti sancti venerabilis d.nus d.nus Iacobus Gaetanus [il cardinale Giacomo Caetani degli Stefaneschi, 1270-1343] per totum Ordinem decantetur»; nel capitolo di Perugia del 1322 «...festum sancti Ludovici quinta die post Assumptionem beate Virginis celebretur; et fiat festum duplex, non tamen cum octava, donec aliud a Romana curia habeatur»; infine, come si è appena anticipato, nel 1343 fu adottato l'officio liturgico composto da re Roberto, e si veda PACIOCCO, *Ordini mendicanti*, cit., pp. 140-145; *Processus*, cit., pp. LXV ss.

di *commendatio animae* posta a coronamento del padiglione funerario, un *san Luigi di Francia*, con vesti gigliate, accompagna di fronte alla Vergine l'anima della duchessa, alla presenza di un *san Ludovico di Tolosa*[190]. All'apice del sepolcro di Carlo d'Angiò, duca di Calabria, invece, a parti invertite, è proprio *san Ludovico di Tolosa* a presentare il duca alla Vergine con il Bambino, al cospetto di *san Luigi di Francia*[191]. *San Ludovico* ritorna poi in una mutila lastra frontale di sarcofago assieme a *san Francesco* che mostra le stimmate e ad un giovane santo martire allo stato non meglio identificabile, opera attribuita a Tino di Camaino ed alla sua bottega[192], e forse proveniente dal sepolcro della principessina Maria d'Angiò (1326-†1328) o da quello di Luisa d'Angiò (†1325)[193]. Inoltre, nel sepolcro di re Roberto, eseguito tra il 1343 ed il 1346, ai lati

[190] FRASCHETTI, *I sarcofagi*, cit., p. 411, sbagliando, vi vede la presentazione della defunta duchessa da parte di *san Chiara* alla *Vergine*; il patrono era invece certamente *san Luigi IX di Francia*, con vesti gigliate, presente altresì *san Ludovico di Tolosa*, come ben ricordato da BERTAUX, *Les saints Louis*, cit., p. 633, e da DE RINALDIS, *Santa Chiara*, cit., p. 139, e come documentato da un disegno di Charles Garnier (1825-1895) attualmente conservato presso l'*Institut National d'histoire de l'art* di Parigi (inv. EBA 4811).

[191] Quattro erano i personaggi rappresentati: il duca, la Vergine con il Bambino e due santi, da taluno erroneamente identificati con *san Chiara* e *san Francesco*, così DE RINALDIS, *Santa Chiara*, cit., p. 131, e da altri, invece, correttamente con *s. Luigi IX di Francia* e *san Lodovico di Tolosa*, così BERTAUX, *Les saints Louis*, cit., p. 633; O. MORISANI, *Tino di Camaino a Napoli*, Napoli, Libreria scientifica editrice, 1945, p. 62; tale assetto della scena di *commendatio animae* è altresì documentato da un disegno di Charles Garnier (1825-1895) attualmente conservato presso l'*Institut National d'histoire de l'art* di Parigi (inv. EBA 4699).

[192] F. ACETO, *Tino di Camaino a Napoli: una proposta per il sepolcro di Caterina d'Austria e altri fatti angioini*, in «Dialoghi di storia dell'arte», 1, 1995, pp. 10-27; M. GAGLIONE, *Nuovi studi sulla basilica di Santa Chiara in Napoli*, Napoli 1996, pp. 17-18.

[193] Ovvero, secondo ACETO, *Tino di Camaino a Napoli*, cit., p. 23, figg. 22, 23, 24, da un ipotetico cenotafio di Carlo Martello d'Angiò (morto nel 1327), del quale tuttavia non si ha alcuna precisa notizia storica.

estremi della parete di fondo del padiglione onorario nel quale era accolta la statua del sovrano sedente in trono, come documentato da alcune rarissime fotografie[194], entro nicchiette trilobate, erano affrescate, a sinistra, la figura di un santo vescovo aureolato con mitra bassa, pastorale e libro, a piedi nudi, ed indossante sul saio francescano un prezioso mantello decorato a motivi vegetali, con bordura costituita dalle fasce arpadiane d'Ungheria alternate ai gigli angioini[195], e cioè *san Ludovico di Tolosa*[196], ed invece, a destra, un sovrano coronato e aureolato, con globo nella sua sinistra e scettro a punta di giglio nella destra, nonché sopravveste seminata di gigli d'oro su fondo rosso entro losanghe azzurre, e dalmatica color porpora, bordata d'oro, e cioè *san Luigi IX*, re di Francia[197].

[194] Si tratta di due preziose foto Alinari che documentano anche le iscrizioni sottostanti alle due figure, e per una riproduzione delle stesse si veda M. Gaglione, *Il sogno di re Roberto*, in «Medioevo», 174, 7 (2011), p. 90 (foto Alinari, ACA-F-033829-0000, degli anni 1920-1930) e p. 91 (particolare della foto Alinari VVF-S-0COM51-6062, scattata nell'agosto del 1943, dopo il bombardamento e l'incendio della basilica); i due affreschi sono altresì documentati da due disegni di Charles Garnier (1825-1895) attualmente conservati presso l'*Institut National d'histoire de l'art* di Parigi, (invv. EBA 4715-EBA 4716), pubblicati altresì in *L'Europe des Anjou. Aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle (Exposition, Abbaye royale de Fontevraud du 15 juin au 16 septembre 2001)*, Paris, Somogy, 2001, scheda n. 33, pp. 290-292.

[195] Come conferma un disegno di dettaglio di Charles Garnier (1825-1895) attualmente conservato presso l'*Institut National d'histoire de l'art* di Parigi (inv. EBA 4522, erroneamente catalogato come *relevés d'un tombeau*).

[196] L'iscrizione dipinta nella fascia sottostante dice, per quel poco che è possibile interpretare: S. LODOVICV/ DE MASIE (oppure DE MRDI6) (DE MASSILIE?).

[197] Qui, a stento, nell'iscrizione dipinta si legge S. LVDOVICV. Per un accenno a questi affreschi: E. Bertaux, *Gli affreschi dell'antica chiesa di S. Maria Annunziata*, in «Napoli nobilissima», IV (1895), p. 52; impropriamente S. Fraschetti, *I sarcofagi dei reali angioini in Santa Chiara di Napoli*, in «L'Arte», 1 (1898), p. 418, guardando invece ai due gruppi di cortigiani dipinti ai lati della stessa statua sedente del sovrano, identifica *san Luigi di Francia* in un falconiere genuflesso a sinistra, e *san*

Nella navata destra della basilica, poi, la decima cappella era dedicata al santo angioino come conferma una targhetta marmorea incassata nella parete subito a sinistra dell'ingresso[198]. Proprio sull'intradosso dell'arco d'accesso a questa stessa cappella è ancora oggi possibile osservare una fascia decorativa trecentesca nell'ambito della quale, su fondo azzurro seminato dei gigli angioini d'oro, sono dipinti, entro banderuole o scudetti triangolari, le fasce arpadiane d'Ungheria ed anche i pali d'Aragona, e cioè gli emblemi di Maria d'Ungheria e di Sancia d'Aragona-Maiorca[199] (figg. 7, 8, 9, 10),

Ludovico di Tolosa in un altro cortigiano vestito di bianco e con la barba bionda, e ciò pur mancando in questi personaggi le aureole, e nonostante le vesti civili indossate in particolare da Ludovico, che invece, come noto, era stato ordinato vescovo e così era in genere rappresentato. Fraschetti, passando poi a trattare dei nostri due santi, che comunque non riesce ad identificare, li descrive così: «ai due lati, fuori del baldacchino, ma a livello dello stesso ordine, si allunga una figura mistica nimbata: quella a manca ha una lunghissima gonna purpurea e reca la mano saldamente al petto, tutta radiosa nell'aureola d'oro; l'altra a destra, dai biondi capelli e dell'espressione ardente d'amore, alza in attitudine piisiima lo scettro dorato».

[198] L'iscrizione precisava appunto: CAPPELLA SAN/CTI LVDOVICI. Sulla decima cappella: Gaglione, *Nuovi studi*, cit., p. 62, pp. 68-69; Id, *Manomissioni settecentesche dei sepolcri angioini in Santa Chiara a Napoli ed altri studi*, Napoli 1996, pp. 43-45. Invece Hoch, *The Franciscan Provenance*, cit., p. 30, nota 49, seguita da Clear, *Piety*, cit., p. 196, ritiene, erroneamente, che nel 1320 la cappella in questione fosse stata già allestita (e che vi fosse stata collocata la tavola martiniana), e ciò sulla base della concessione, in quello stesso anno, di indulgenze a beneficio dei visitatori, ma la bolla qui menzionata riguardava non già la chiesa di S. Chiara a Napoli, bensì il sacello di *S. Ludovico* fondato da Gonzalo Garcia nella chiesa del convento di S. Francesco dei Minori a Valencia, e si vedano Wadding, *Annales Minorum*, cit., vol. VI, p. 397, e correttamente Norman, *Politics*, cit., p. 606. In questa stessa cappella furono posti forse anche i monumenti sepolcrali di Maria d'Angiò, di Luisa d'Angiò e di Ludovico d'Angiò-Durazzo (†1344), benché non possa escludersi la loro originaria collocazione piuttosto nel presbiterio.

[199] Che Sancia abbia dettato i criteri da seguire per l'affrescatura di almeno una delle cappelle di S. Chiara lo dimostra il seguente documento:

Fig. 7. S. Chiara Napoli, base destra dell'arco d'accesso alla decima cappella destra.

Fig. 8. S. Chiara Napoli, base sinistra dell'arco d'accesso alla decima cappella destra.

Fig. 9. S. Chiara Napoli, base destra dell'arco d'accesso alla decima cappella destra, particolare con stemmi arpadiani, aragonesi e seminato di gigli.

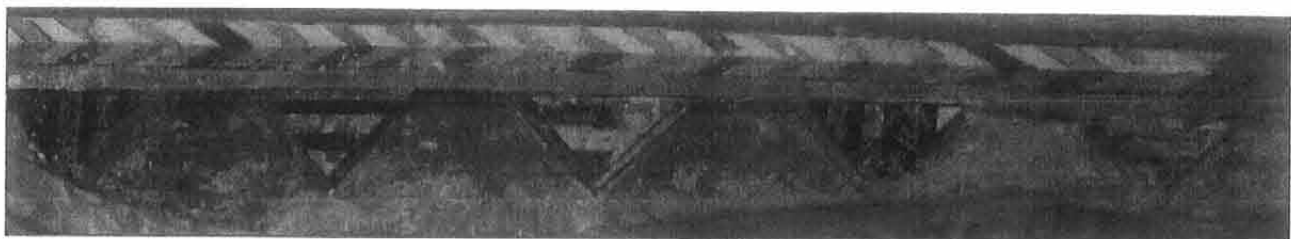



Fig. 10. S. Chiara Napoli, base sinistra dell'arco d'accesso alla decima cappella destra, particolare con stemmi arpadiani, aragonesi e seminato di gigli.

che ci riportano alla decorazione araldica fronte-retro della tavola martiniana cui si è già accennato. Occorre anzitutto precisare che, a quel che risulta, solo sulla tavola del *san Ludovico* e sull'arco della decima cappella di S. Chiara sono riprodotti nello stesso contesto gli stemmi della madre e della seconda moglie di re Roberto, ed inoltre che le stesse insegne araldiche dell'arco sono del tutto analoghe a quelle della decorazione del prezioso reliquiario ludoviciano del Louvre, recante peraltro i soli emblemi di Sancia sempre entro rombi e banderuole[200] (figg. 11, 12).

Un altro *san Ludovico di Tolosa* era scolpito su di una traversa lignea trecentesca proveniente probabilmente dall'originario coro dei

il 21 marzo del 1328, Carlo, duca di Calabria e vicario del Regno, scriveva a Pietro de Venusio, erario della Curia della Vicaria, il quale, su mandato di Giovanni *de Laya* (Haya), Reggente della Curia stessa aveva pagato, il giorno 20 ottobre della X indizione appena trascorsa, e cioè il 20 ottobre del 1326, la somma di 20 once di carlini d'argento (computando 60 carlini per oncia, e dunque complessivamente 1.200 carlini) per il lavoro e le spese dell'affrescatura di una cappella nella chiesa della Santa Eucaristia (S. Chiara) a Napoli, con storie ed opere («pro pingendo...illis historiis sive operibus que reverenda domina mater nostra Ierusalem et Sicilie regina nosque pingi ordinavimus in eadem») in conformità alle istruzioni di Carlo di Calabria e di Sancia, ed in forza di un contratto *ad extalium* stipulato con il reggente Giovanni. Il duca accettava il pagamento effettuato dall'erario e ne autorizzava l'annotazione nel rendiconto del funzionario, purché venisse allegata la ricevuta rilasciata da Bartolomeo dell'Aquila, in H. W. Schulz, *Denkmäler der Kunst des Mittelalters in Unteritalien*, Dresden 1860, vol. IV, doc. n. CCCXC, p. 153, dal Registro angioino 1327 A 137; per la corretta datazione del pagamento al 1326 e non al 1328, anno in genere pedissequamente accettato dagli studiosi precedenti, si veda Leone De Castris, *Giotto*, cit., p. 82, nota 16 e Gaglione, *La basilica ed il monastero*, cit., p. 150; Caggese, *Roberto*, cit., vol. II, p. 399, nota 3, che menzionava invece a tal riguardo un atto del 21 marzo 1328, dal Registro angioino 267 f. 137, indicando quale prezzo 20 once d'oro, data anch'egli correttamente l'atto al 1326.

[200] Basti osservare il cerchio smaltato posto alla base della mano nel reliquiario di s. Ludovico di Tolosa, oggi conservato al Louvre, dove i gigli angioini e i pali aragonesi si alternano entro rombi dimezzati, ritornando negli stemmi bipartiti entro i rombi interi del piedistallo.

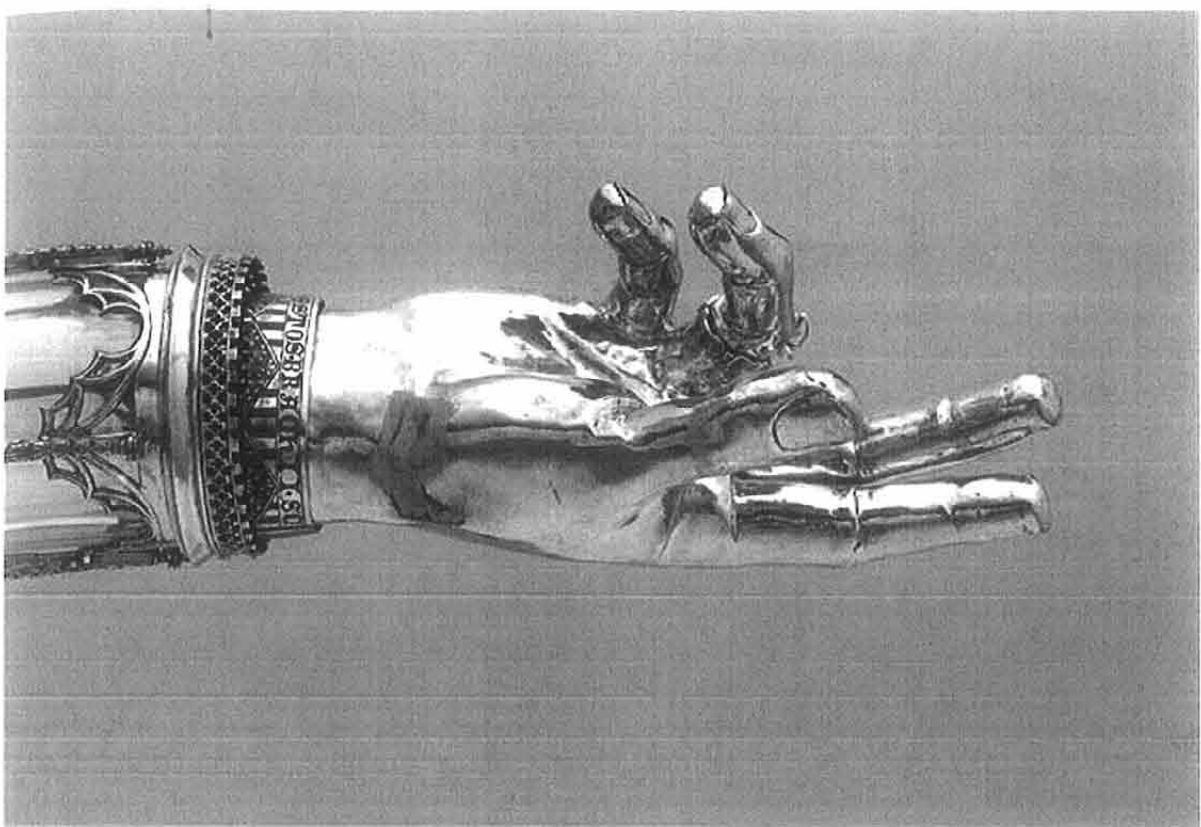



Fig. 11. Parigi, Museo del Louvre, Braccio reliquiario di San Ludovico, particolare.

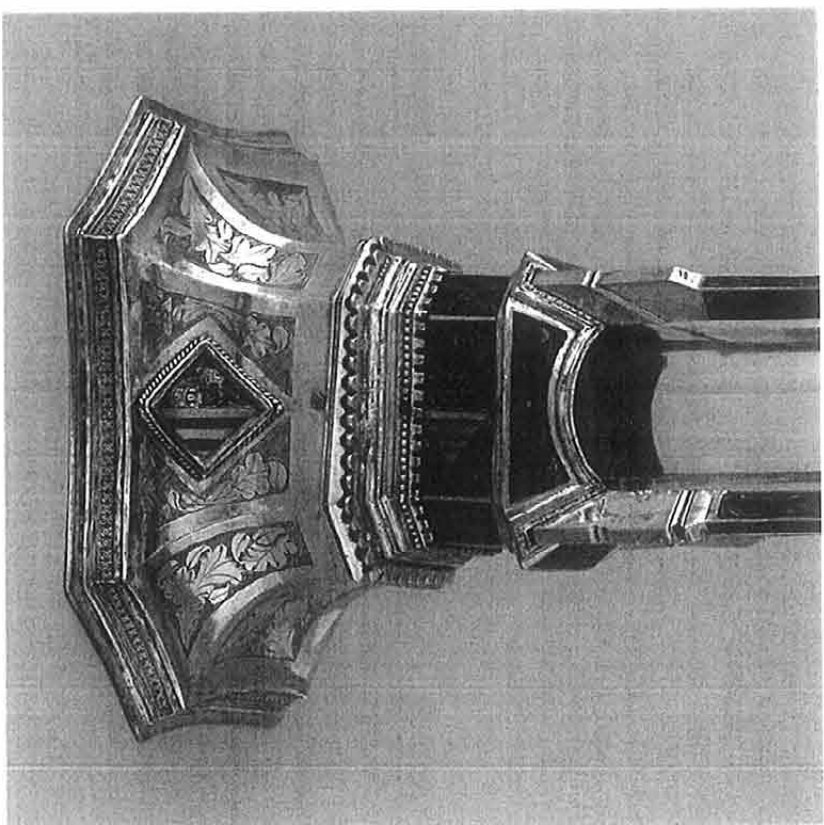



Fig. 12. Parigi, Museo del Louvre, Braccio reliquiario di San Ludovico, particolare della base.

frati[201] posto davanti all'altare maggiore. Non deve infine dimenticarsi che nella sala capitolare del convento maschile, l'attuale oratorio interno delle clarisse, il santo famigliare angioino ritorna nel grande affresco, attribuito a Lello da Orvieto, con il *Cristo Benedicente* tra la *Madonna, san Giovanni* ed i *santi francescani Chiara, Ludovico di Tolosa*, appunto, *Francesco* e *Antonio*, ed in veste di donatori Roberto, Sancia, Carlo di Calabria o Andrea d'Ungheria e Giovanna I, opera variamente datata tra poco dopo il settembre del 1325-1330 ed il 1342-1343[202].

[201] Opera di un rozzo artefice locale secondo De Rinaldis, *Santa Chiara*, cit., p. 229, il bassorilievo denoterebbe invece la mano di un artista di cultura francese secondo E. Bertaux, *Magistri Johannes et Pacius de Florentia marmorarii fratres*, in «Napoli nobilissima», IV (1895), p. 137, nota 1; per le diverse foto B. Carcano Di Varese, *Guida della monumentale chiesa di S. Chiara in Napoli*, Milano s.d., tav. n. 16; Leone De Castris, *Arte di corte*, cit., p. 349, fig. 22; p. 334, e, per gli stalli dipinti da Giotto, p. 348, nota 21.

[202] Per la disamina delle proposte di datazione: Bologna, *I pittori*, cit., pp. 130-132; R. Mormone, *Appunti per il corso di Storia dell'arte (Università di Napoli, Facoltà di Architettura, a.a. 1986-1987)*, Napoli 1986, pp. 71-72. All'identificazione del personaggio femminile coronato posto all'estrema sinistra del Cristo è stata peraltro spesso collegata proprio la datazione dell'affresco stesso: coloro che hanno voluto vedervi Maria di Valois hanno sostenuto una datazione intorno al 1325-1330; altri, invece, identificando nel personaggio Giovanna I, posticipano la datazione a metà del Trecento. Qualche dubbio è stato avanzato più di recente anche sull'identificazione del giovane principe non coronato posto alle spalle di re Roberto: secondo alcuni non si tratterebbe di Carlo duca di Calabria ma piuttosto di Andrea d'Ungheria, marito di Giovanna I, il che indurrebbe a porre la datazione intorno al 1342, anno del matrimonio tra i due principi (così F. Abbate, *Storia dell'arte nell'Italia meridionale*, cit., p. 37; S. Moretti, *Lello da Orvieto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 64, Roma 2005, pp. 339-340), ma secondo altri ciò non inciderebbe sulla datazione che dovrebbe essere fissata comunque intorno al 1333 (così V. Lucherini, *Regalità e iconografia francescana nel complesso conventuale di Santa Chiara a Napoli: il Cristo in trono della sala capitolare*, in «IKON», 3 (2010), pp. 151-168, in particolare p. 156).

Al di là delle notizie e delle fonti materiali cui si è appena fatto cenno, è del tutto evidente, peraltro, che S. Chiara, a maggior titolo di S. Lorenzo o del Duomo, costituiva il luogo più appropriato per l'originaria collocazione della tavola martiniana[203] quale celebrazione figurata di re Roberto e della dinastia angioina. La grandiosa chiesa francescana, nel suo definitivo e maestoso assetto, fu, infatti, verosimilmente progettata e realizzata anche allo scopo di accogliere i sepolcri della famiglia reale angioina[204]. Roberto, in particolare,

[203] Come ammette anche chi, in definitiva, colloca la tavola a S. Lorenzo fin dalle origini, così Aceto, *Spazio ecclesiale*, cit., p. 25.

[204] Le *Ordinationes* monasteriali dettate da Sancia nel 1321 regolano minutamente la liturgia memoriale da celebrarsi a S. Chiara in suffragio dei membri defunti della casa d'Angiò e di quella d'Aragona. In particolare, era stabilito che in caso di morte dello zio paterno, del fratello o di un altro figlio o di un nipote di Roberto e Sancia e delle loro mogli, i frati e le monache dovevano recitare la seconda messa e le orazioni dei morti ad alta voce per tre giorni conteggiando anche il giorno del funerale; ai predetti principi delle due famiglie reali ed agli altri *benefacientes de bonis eorum*, era infine consentito di stabilire la celebrazione, nella stessa chiesa, di un anniversario per le loro anime, ed anche la costruzione di cappelle nella chiesa esterna e la loro dotazione di redditi annui per il mantenimento di uno o più cappellani. Sarebbe quindi piuttosto singolare che i sovrani fondatori non abbiano riservato per i propri sepolcri alcuno spazio dell'edificio pur consentendolo ad altri. Occorre altresì considerare che i lavori di costruzione durarono oltre trent'anni ed in questo lungo periodo di tempo l'assetto interno della basilica fu certamente modificato e adattato. Come si è già osservato, ai lati estremi del presbiterio erano state originariamente realizzate due navatelle, ma la loro presenza non significa che il presbiterio di S. Chiara non fosse inizialmente destinato ad accogliere i sepolcri dinastici. Con ogni probabilità le navatelle erano state pensate già per accogliere monumenti funerari reali, ma non delle dimensioni e del tipo *enfeu* prescelto da Tino di Camaino diversi anni dopo l'allestimento di quelle strutture. Ad ogni modo, hanno di recente avanzato dubbi sull'originaria destinazione funeraria della basilica Julian Gardner, nella sua relazione *Santa Chiara in its European context*, tenuta al Convegno Internazionale di Studio di Napoli, 28-30 Aprile 2011, su *Committenza artistica, vita religiosa e progettualità politica nella Napoli di Roberto d'Angiò e Sancia di Maiorca. La chiesa di Santa Chiara*, e V. Lucherini, *Le tombe angioine nel presbiterio di Santa Chiara a Napoli e la politica funeraria di Roberto d'Angiò*, in

fu il primo sovrano della dinastia ad eleggere una chiesa napoletana, quale appunto S. Chiara da lui stesso fondata, a stabile ed unico luogo della propria sepoltura[205]. In tempi diversi nella basilica francescana furono così collocati i monumenti dei discendenti diretti del sovrano, maschi e femmine[206], mentre ne furono esclusi i fratelli

Medioevo: i committenti. Atti del convegno internazionale di studi (Parma, 21-26 settembre 2010), a cura di A. C. Quintavalle, Milano 2011, pp. 477-504. Quanto ai patronati delle cappelle della basilica, se si considerano le notizie e le iscrizioni relative ai monumenti sepolcrali di personaggi deceduti entro il 1345 (anno di morte di Sancia, oltre il quale può dubitarsi che venissero ancora effettivamente rispettate le volontà sue e di Roberto quanto alla concessione delle cappelle o delle sepoltute terragne in S. Chiara) si noterà che si tratta, in quasi tutti i casi, di funzionari della corte angioina: Raimondo de Cabannis (†1334) fu siniscalco del *regium hospitium*, Perrotto de Cabannis (†1336) fu regio ciambellano, Giovanni d'Ariano († poco post 1345) fu segretario della regina Sancia, Marino di Diano (†1342) fu maestro razionale della curia del re Roberto e della regina Sancia (*regiae reginalisque curiae magistri rationalis*), Costantino della Rocca (†1334) fu tesoriere di Sancia, Giacomo da Eboli (†1335) fu notaio della regia camera e famigliare regio, Rinaldo de Lupiano (†1340) fu ciambellano del re Roberto e della regina Sancia, Tommaso Mansella († 1341) fu maestro razionale della gran curia e regio ciambellano, consigliere e famigliare regio, *Perrinus* (*Rinus* o *Cinus*) Stella (†1336), fu regio ciambellano e famigliare regio, e si vedano: GAGLIONE, *Nuovi studi*, cit., pp. 53-85; R. SMURRA, *Una storia di 'integrazione' nella Napoli angioina*, in «Ricerche di Pedagogia e Didattica», 6, 1 (2011), pp. 1-36; G. HEIDEMANN, E. SCIROCCO, *Die Kirchen Santa Chiara und Santa Maria di Monteoliveto als Bestattungsorte der Adligen in Neapel*, in «Working Papers des Sonderforschungsbereiches», 640, 2 (2010). Anche a Saint-Denis, peraltro, non mancarono le sepolture di personaggi di rilievo legati alla casa reale, come ad esempio Alphonse de Brienne (†1270) *grand chambrier de France* sotto Luigi IX, Pierre de Beaucaire (†1270) ciambellano di Luigi IX, Bertrand du Guesclin (†1380) conte di Longueville, connestabile di Carlo V, ed altri.

205 Come confermato dalla relazione stilata in occasione della ricognizione dei resti mortali del sovrano svoltasi nel giugno del 1959, pubblicata da G. DELL'AJA, *Cernite Robertum Regem Virtute refertum*, Napoli 1986, fig. 16, pp. 21-42.

206 In particolare furono sepolte in S. Chiara le nipoti, figlie di Carlo di Calabria: Luisa (†1325), Maria (†1328), Maria di Durazzo (†1366), Giovanna

ed i nipoti[207], né fu riservato alcuno spazio ai resti di Carlo I, fondatore della dinastia, e di Carlo II[208], suo successore e padre di re Roberto. Particolarmente significativa è dunque la serie dei personaggi raffigurati sul frontone del sarcofago di re Roberto, alcuni dei quali peraltro non sepolti a S. Chiara. Al centro, è il Re seduto sul trono con protomi leonine, con scettro, pomo e corona, a sinistra è invece Sancia, sua seconda moglie, con le insegne regali, ed a destra Violante d'Aragona, priva delle insegne regali[209] e con cagnoli-

I (†1382, sepolta fuori della basilica perché morta scomunicata), i pronipoti, figli di Maria di Durazzo, Ludovico (†1344), Clemenza (†1371), Agnese (†1383), nonché suo figlio ed erede al trono Carlo, duca di Calabria (†1328), e, verosimilmente unica eccezione, Maria di Valois (†1331), seconda moglie dello stesso duca accolta nella basilica francescana verosimilmente solo per volere di Roberto in esecuzione delle volontà testamentarie della duchessa.

207 Le tombe dei principi Filippo (†1332) e Giovanni (†1335), fratelli appunto di Roberto, furono realizzate invece in S. Domenico maggiore, in applicazione questa volta invece del criterio più strettamente dinastico, che escludeva i membri dei rami collaterali della famiglia reale dai luoghi di sepoltura dei sovrani e dei loro discendenti, e si veda anche ENDERLEIN, *Die grablegen*, cit., pp. 141 ss.; GAGLIONE, *La basilica ed il monastero*, cit., pp. 195 ss.

208 In alternativa alla realizzazione nella cappella reale del Duomo dei nuovi sepolcri per i sovrani già sepolti nello stesso, che furono commissionati proprio da Sancia su incarico di re Roberto nel 1333 (si veda GAGLIONE, *La basilica ed il monastero*, cit., pp. 192 ss., in particolare p. 196) si sarebbe potuto infatti procedere almeno alla traslazione del corpo di Carlo I ed alla sua adeguata sistemazione monumentale nella basilica di S. Chiara, che peraltro aveva all'epoca già accolto alcuni sepolcri di membri della famiglia reale, ma, evidentemente, il programma monumentale robertino non prevedeva tale soluzione.

209 Come noto, Violante non fu incoronata, essendo mancata ai vivi nel 1302 quando regnava ancora Carlo II, padre di Roberto. L'iscrizione del cartiglio sottostante al suo bassorilievo nell'arca di Roberto, documentata da un disegno di Charles Garnier (1825-1895) attualmente conservato presso l'*Institut National d'histoire de l'art Paris* (inv. EBA 4786), recita dunque DUCISSA VIOLANTA, ed il personaggio è raffigurato indossante la corona anulare ducale e non quella reale.

no in grembo, prima consorte del sovrano morta nel 1302 e sepolta nella chiesa dei frati Minori a Marsiglia ove già riposava proprio s. Ludovico d'Angiò. Sono pure raffigurati: Carlo di Calabria in vesti di vicario del Regno, con spada e bastone del comando, e sua moglie Maria di Valois, nonché Giovanna I, incoronata, subito al fianco di Sancia, ed il piccolo Ludovico, figlio di Roberto, morto nel 1310 e sepolto in S. Lorenzo maggiore. Sulle facce laterali del sarcofago sono infine rappresentati, a destra Roberto d'Angiò, figlio di re Roberto e di Sancia[210] e (Carlo) Martino o Martello (†1327), figlio di

[210] Per l'identificazione corrente dei personaggi in questione: Fraschetti, *I sarcofagi*, cit., p. 422; De Rinaldis, *Santa Chiara*, cit., pp. 159-160; E. Romano, *Saggio di iconografia dei Reali Angioini di Napoli*, Napoli, Fratelli Bergamo, 1920, pp. 55 ss.; M. Gaglione, *Sculture minori del Trecento conservate in Santa Chiara a Napoli ed altri studi*, Napoli 1995, pp. 82 ss.; Michalsky, *Memoria*, cit., pp. 333 ss. Tuttavia secondo G. Gerola, *Appunti di iconografia angioina*, in «Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti», a.a. 1931-1932, vol. XCI-II (1932), p. 267, che lesse direttamente la relativa iscrizione, questa figuretta, in genere identificata con Ludovico d'Angiò Durazzo (†1344), rappresenterebbe invece un Roberto, figlio di re Roberto e Sancia, come confermato dal relativo cartiglio: DOMINVS ROBERTVS REGIS ROBERTI ET REGINE SANCIE [FILIUS]; già in un disegno di Charles Garnier (1825-1895) attualmente conservato presso l'*Institut National d'histoire de l'art Paris* (inv. EBA 4785), la stessa epigrafe risulta così trascritta: D(omi)N(u)s Robe(r)T(us) regis Robe(r)TV(s) regi(n)E S[ancie], e posta al di sotto della figura del principe rappresentato come un fanciullo. L'identificazione proposta da Gerola è stata ripresa da Clear, *Piety*, cit., p. 39 e, di recente, da A. Hoch, nella sua relazione *Sancia di Maiorca: iconografia e istanze religiose francescane a Napoli e in Provenza* tenuta al Convegno Internazionale di Studio di Napoli, 28-30 Aprile 2011, su *Committenza artistica, vita religiosa e progettualità politica nella Napoli di Roberto d'Angiò e Sancia di Maiorca. La chiesa di Santa Chiara*. Al principino Roberto, morto prima del 1342 accenna l'abbè Papon, il quale, elencando con precisione matrimoni e figli legittimi (Carlo e Ludovico) e naturali (Maria e Carlo Artus) di re Roberto, afferma che dal secondo matrimonio il sovrano ebbe «un autre fils nommé Robert qui ni vivoit plus en 1342», e si veda Abbé Papon, *Histoire générale de Provence*, Paris, de l'imprimerie de Ph. D. Pieres, 1784, vol. III, p. 147; più genericamente sostiene che Sancia ebbe da Ro-

Carlo di Calabria, sepolto in S. Croce a Firenze, ed infine, a sinistra, le due Marie figlie dello stesso Carlo, morte rispettivamente nel 1328 e nel 1366 (?). L'accento è evidentemente posto sui membri appartenenti alla famiglia del sovrano, ed, infatti, il criterio seguito nella stessa realizzazione del sacrario angioino non fu quello strettamente dinastico, improntato cioè all'accoglimento dei soli sovrani unti e coronati, ma piuttosto quello dinastico-famigliare.

Per queste ed altre ragioni, dunque, non sembrerebbe possibile paragonare S. Chiara alla chiesa abbaziale di Saint-Denis[211], nella quale furono invece sepolti quasi tutti i sovrani di Francia, a partire da re Dagoberto (†639) e fino a Luigi XVIII (†1824), ed i loro discendenti, in una continuità giustificata principalmente dalla presenza della memoria sepolcrale di s. Dionigi, protovescovo di Parigi

berto figli poi morti in tenera età: Bouche, *L'Histoire*, cit., vol. II, p. 359; seguito da A. De Ruffi, *Histoire des comtes de Provence*, Aix, chez Iean Roize, 1655, p. 272; tradizionalmente si è ritenuto invece che Sancia non avesse avuto figli da Roberto, e per l'esame della relativa letteratura, si veda M. Gaglione, *Sancia d'Aragona-Majorca: da regina di Sicilia e Gerusalemme a monaca di Santa Croce*, in «Archivio per la storia delle donne», 1 (2004), pp. 32 ss.

[211] Si veda già F. Mazel, *Piété nobiliaire et piété princière en Provence sous la première maison d'Anjou (vers 1260-vers 1340)*, in *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Age*, a cura di N. Coulet, J. M. Matz, Roma 2000, p. 536, sulla base della dispersione delle sepolture dei sovrani e principi angioini tra più chiese della capitale del Regno; Gaglione, *La basilica ed il monastero*, cit., pp. 192 ss., in particolare p. 196, sulla base della mancanza di una *memoria* analoga a quella di s. Dionigi, protovescovo di Parigi, e dell'applicazione di un più elastico criterio dinastico-famigliare e non solamente dinastico che quindi non determinò la realizzazione in S. Chiara di nuovi sepolcri monumentali per Carlo I e Carlo II; Lucherini, *Le tombe angioine*, cit., pp. 491 ss., per la mancata realizzazione soprattutto di un sepolcro monumentale per Carlo I, "fondatore" della dinastia angioina: «manca completamente...sia l'idea della ricomposizione dell'intera linea dinastica napoletana (a Santa Chiara gli *ancêtres*, i fondatori della dinastia angioina napoletana, sono appunto del tutto assenti), sia...l'idea del sacrario destinato a tutti i membri della famiglia discesi dai lombi del re, includente dunque anche i non re, i non unti, o gli eredi destinati al trono che poi a quel trono non salirono mai» (p. 492).

martirizzato nel secolo III, e protettore di quel regno, memoria voluta appunto da Dagoberto nel 630[212]. S. Luigi di Francia, nel 1263-1264, in particolare, decise la realizzazione di sepolcri monumentali destinati a ben sedici tra sovrani e sovrane suoi predecessori al fine di porre l'accento sulla continuità della dinastia capetingia rispetto alle precedenti dinastie carolingia e merovingia, fino a risalire al prestigiosissimo stipite costituito da Carlo Magno (742-814) (c.d. *reditus ad stirpem Caroli Magni*[213]). La *commande* di Luigi riguardò i suoi predecessori unti e coronati ed effettivamente regnanti, mentre l'abbazia di Royaumont fu destinata dal sovrano ad accogliere le sepolture degli altri membri della famiglia reale, in particolare del fratello e di alcuni suoi figli[214]. Questo criterio conobbe tut-

[212] Si veda G. M. Spiegel, *The cult of Saint Denis and Capetian Kingship*, in Id., *The past as text. The theory and practice of medieval historiography*, Baltimore 1997, pp. 138 ss., in particolare p. 155, con esame delle fonti, ed in particolare, del falso diploma dell'813 di Carlo il Grosso nel quale compare la già citata formula (si rinvia alla precedente nota 58) «a Deo solo et a te, Sanctissime domine Dionysi, regnum Franciae teneo», nonché la definizione dell'abbazia di St. Denis come «caput omnium ecclesiarum Regni», e di un ulteriore, e questa volta genuino, atto del 1124 con il quale Ludovico VI, nel professarsi vassallo di s. Dionigi, dichiarava l'abbazia «caput regni nostri»; alla prima metà del secolo XIII deve assegnarsi il consolidamento dei "legami" tra l'abbazia (ed il santo dedicatario) e la famiglia reale capetingia, e si veda Gaposchkin, *The making*, cit., pp. 139 ss.

[213] G. M. Spiegel, *The Reditus Regni ad stirpem Karoli Magni: a new look*, in Id., *The past as text*, cit., pp. 111-137; A. D. Hedeman, *The Royal Image. Illustrations of the Grandes Chroniques de France, 1274-1422*, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1991, pp. 102 ss.

[214] A Royaumont furono sepolti il fratello Filippo, detto Dagoberto (†), ed i figli Luigi (†1260), Giovanni (†1248) e Bianca (†1243), tutti poi traslati a Saint-Denis nel secolo XVIII. Per una sintetica illustrazione della politica funeraria di s. Luigi, si veda J. Le Goff, *San Luigi*, cit., pp. 217-232, e per una più recente riflessione complessiva: E. Leistenschneider, *Die französische Königsgrablege Saint-Denis. Strategien monarchischer Repräsentation 1223 bis 1461*, Weimar 2008; nonché J. Blunk, *Das Taktieren mit den Toten: Die französischen Königsgrabmäler in der Frühen Neuzeit. Studien zur Kunst*, Köln Weimar 2010, pp. 45 ss.

tavia un'applicazione meno rigida durante i regni di Filippo III (1271-1285), di Filippo IV (1286-1314) e di Luigi X (11315-1316) di Francia, quando nella prestigiosa chiesa abbaziale francese furono accolti anche personaggi della famiglia reale che però non erano stati unti e coronati, sicché, in definitiva, per il programma funerario di S. Chiara potrebbe essersi almeno in parte seguito quanto si praticava a saint-Denis in quello stesso periodo[215].

La tesi secondo la quale anche la basilica napoletana, proprio ad imitazione dell'abbazia di Saint-Denis, avrebbe dovuto a sua volta accogliere, almeno nelle intenzioni di re Roberto, anche le spoglie di s. Ludovico di Tolosa[216] quale santo protettore della dinastia, analogamente a quanto avvenuto per s. Dionigi a Saint-Denis, invece non trova alcun fondamento documentario. La chiesa esterna di S. Chiara non poteva in particolare essere stata destinata a tale scopo perché Ludovico, nel suo testamento del 19 agosto 1297, aveva invece stabilito la propria sepoltura nella chiesa dei frati Minori di Marsiglia[217], e tale scelta era stata poi indirettamente confermata da Carlo II nel suo testamento con la previsione di un legato per la costruzione, nella stessa chiesa marsigliese, del sepolcro del vescovo di Tolosa[218],

[215] Per questa lettura si veda P. Vitolo, *Imprese artistiche e modelli di regalità al femminile nella Napoli della prima età angioina*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», CXXVI (2008), pp. 40-42.

[216] Tesi cautamente sostenuta da Dell'Aja, *Il restauro*, cit., p. 162, e decisamente da Mattanò, *La Basilica*, cit., p. 33, e per una critica M. Gaglione, *Allusioni gioachimite nella basilica angioina di Santa Chiara a Napoli?*, in «Studi storici», 45 (2004), p. 282; secondo Paciocco, *Ordini mendicanti*, cit., pp. 143-144, le prime fondazioni di cappelle e chiese destinate al culto del santo angioino si ebbero peraltro solo a partire dal 1323-1324.

[217] «In primis in domo Fratrum Minorum Massiliae meam eligo sepulturam», in *Processus*, cit., p. 453.

[218] Carlo II dettò il suo testamento a Marsiglia, 16 marzo 1308, morendo poi a Napoli il 5 maggio 1309, ed in particolare dispose: «item relinquimus pro cassia et tumulo faciendis pro corpore bonae memoriae Ludovici Episcopi Tholosani filii nostri duo millia librarum parvorum Turonensium», nella costruenda chiesa dei frati Minori a Marsiglia, per il testo Camera, *An-*

ed è perciò improbabile che Roberto intendesse contravvenire alle volontà del fratello e del padre. Nondimeno, come si è già ampiamente osservato, Roberto e Sancia si preoccuparono di assicurare la memoria cultuale del santo angioino in S. Chiara almeno grazie alla presenza delle numerose e prestigiose reliquie, alcune delle quali raccolte nei magnifici reliquiari cui si è altresì già fatto cenno, non ultima, molto probabilmente, proprio la tavola reliquiario del *san Ludovico*.

C'è però a questo punto anche da interrogarsi sulla precisa collocazione della nostra tavola nel grande edificio francescano. Sulla parete di fondo della decima cappella della navata destra, dedicata appunto al santo, e presentante nell'intradosso dell'arco di accesso, come già indicato, le insegne d'Angiò, d'Ungheria e d'Aragona che ricorrono anche sulla tavola martiniana, in luogo delle due monofore presenti nelle cappelle precedenti[219] si apriva invece una grande trifora[220]. Proprio la presenza di questa finestra potrebbe far ritenere che la tavola martiniana, per le notevoli dimensioni[221], non possa aver trovato originariamente collocazione sull'altare della stessa cappella, salvo ad occludere quasi del tutto quell'apertura. Questo rilievo non è tuttavia decisivo, poiché occorre tener presente che già nel corso del Trecento, ad esempio nella terza e nella seconda

nali, cit., vol. II, p. 179; Minieri Riccio, *Genealogia di Carlo I prima generazione*, Napoli 1857, p. 196; Laurent, *Le culte*, cit., pp. 37-39, doc. VIII.

[219] Ciò perchè i peducci di sostegno delle volte dell'ambulacro del conventino stesso, all'esterno, poggiano al centro della parete di fondo d'ogni cappella, si veda M. Gaglione, *La basilica ed il monastero*, cit., pp. 143 ss.

[220] Infatti la parete esterna della cappella affaccia al di fuori della struttura del chiostro dei frati, e si veda M. Zampino in T. M. Gallino, *Il complesso monumentale di S. Chiara in Napoli*, Napoli, Pontificio Istituto Superiore di Scienze e Lettere S. Chiara dei Frati Minori, 1963, p. 92; Dell'Aja, *Il restauro*, cit., p. 138. Hanno ritenuto comunque che il *san Ludovico* fosse collocato proprio sull'altare di questa cappella Hoch, *The Franciscan Provenance*, cit., p. 34, p. 38; Gaglione, *Nuovi studi*, cit., p. 79.

[221] Le misure della tavola sono 200 x 138, quelle della predella 56 x 138, e si veda *IV Mostra di restauri*, cit., p. 32.

cappella della stessa navata destra, proprio per procedere all'allestimento di ben due monumenti sepolcrali *enfeu* accostati l'uno all'altro ed addossati alla parete di fondo, furono integralmente tompagnate le preesistenti monofore[222]. Non può in ogni caso escludersi che la tavola martiniana sia stata invece fin dall'origine posta piuttosto nell'area presbiteriale, verosimilmente su di un altare nei pressi dei sepolcri angioini[223], che peraltro, volendo accogliere la datazione al 1317, sarebbero stati allestiti solo diversi anni dopo la collocazione del quadro nella basilica, oppure inserita nel recinto del coro dei frati, che, secondo le fonti seicentesche, aveva notevole ampiezza ed era posto davanti all'altare maggiore[224]. Contro la col-

[222] Dell'Aja, *Il restauro*, cit., figg. 93-94. Allo stato non si può compiere alcun accertamento sulla trifora della decima cappella perché occlusa e coperta dal quadro dell'*Incredulità di san Tommaso*, opera del manierista fiorentino Girolamo Macchietti attivo a Napoli tra il 1579 ed il 1593, proveniente dal distrutto altare della famiglia Risaliti di Firenze, fondato nel 1580 da un Tommaso ed un tempo collocato nel presbiterio, Gaglione, *Nuovi studi*, cit., p. 62 e pp. 68-69.

[223] Leone De Castris, *Simone*, cit., p. 140 e F. Aceto, *Spazio ecclesiale*, cit., p. 43, nota 20, attribuiscono ad A. S. Hoch la tesi della collocazione del *san Ludovico* «nell'area presbiteriale in prossimità e in sinergia di programma iconografico, nei decenni successivi, con i sepolcri regali angioini da quello di Carlo di Calabria e Violante d'Aragona [sic]...a quello di re Roberto...» (Leone de Castris), «nel transetto destro della chiesa [di S. Chiara], dialogante con i sepolcri di Carlo di Calabria e di Maria di Valois» (Aceto), però Hoch, *The Franciscan Provenance*, cit., p. 34 («his contribution towards these factors already appeared in the St. Louis panel; its placement *inside the St. Louis chapel at Santa Chiara* would have most befitted this image... »), p. 38 («*St. Louis chapel within Santa Chiara* by 1320 considered against such circumstances seems a logical intended destination for the St. Louis panel») pone il pannello esclusivamente nella cappella di S. Ludovico, la decima nella navata destra (si veda anche la precedente nota 198) e non accenna ad una collocazione nel presbiterio.

[224] Per il tramezzo e recinto corale: Gaglione, *La basilica ed il monastero*, cit., pp. 154 ss. Molto cautamente la presenza sul retro della tavola degli anelli, destinati ad accogliere tiranti, potrebbe anche indurre ad ipotizzare la collocazione della stessa in posizione eminente, ad esempio proprio al di sopra dell'architrave del tramezzo o del recinto corale di S. Chia-

locazione del *san Ludovico* in S. Chiara non può deporre la visibilità del lato posteriore della tavola sul quale, come già rilevato, risulta dipinto il seminato di gigli con pali d'Aragona, che, comunque, di per sé neppure potrebbe esser sufficiente a dimostrare un'originaria collocazione in S. Lorenzo. Se effettivamente la tavola martiniana fosse stata fin dalla sua realizzazione collocata sull'altare della decima cappella della navata destra ovvero su di un altare del presbiterio di S. Chiara, la presenza della decorazione pittorica a tergo potrebbe essere cautamente spiegata ipotizzando che in occasione delle due feste dedicate al santo angioino la stessa tavola venisse esposta alla venerazione nella navata centrale, se non addirittura portata in processione, su di un carro o altro adeguato supporto, assieme al reliquiario del cervello di Ludovico, così da lasciarne scoperta e ben visibile la parte postica[225].

ra, eventualmente leggermente reclinata in avanti e sempre con la parte posteriore visibile. Al riguardo occorre però ricordare che secondo V. M. SCHMIDT, *Tavole dipinte: tipologie, destinazione e funzioni (secoli XII-XIV)*, in *L'arte medievale nel contesto (300-1300). Funzioni, iconografia, tecniche*, a cura di P. PIVA, Milano 2006, p. 215, nel caso del *san Ludovico* la presenza di una vera e propria predella istoriata lascerebbe dedurre una collocazione sostanzialmente stabile su di un altare (si rinvia anche alla precedente nota 162).

[225] Nei secoli XIII e XIV, le tavole "agiografiche" di *san Francesco*, anche di notevoli dimensioni, analogamente alle icone festive del rito ortodosso, probabilmente venivano temporaneamente esposte nei pressi dell'altare maggiore o collocate sullo stesso in occasione della festa del 4 ottobre, anche con funzione sostitutiva dei reliquiari (e delle reliquie), e poi ricollocate stabilmente su travi, tramezzi o su altari minori laterali, oppure riposte nelle sacrestie: K. KRÜGER, *Der frühe Bildkult des Franziskus in Italien. Gestalt und Funktionswandel des Altarbildes im 13. und 14. Jahrhundert*, Berlin 1992; ID., *Un santo da guardare: l'immagine di san Francesco nelle tavole del Duecento*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, pp. 145-161; H. BELTING, *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*, Chicago and London 1994, p. 384; SCHMIDT, *Tavole dipinte*, cit., pp. 214-217. Nel caso in cui anche il *san Ludovico* fosse stato spostato in occasione delle feste liturgiche, i due anelli posteriori, inseriti nella terza traversa partendo dall'alto, potrebbero essere serviti altresì a manovrare la tavola.

Le vicissitudini della necropoli reale di S. Chiara e del presbiterio della basilica rispecchiano le alterne vicende della dinastia in seguito alla morte di re Roberto[226], durante la crisi del Regno con Giovanna I, e, infine, con l'avvento del ramo durazzesco della famiglia reale. Proprio a Giovanna, morta scomunicata, fu negato un monumento funebre nella basilica francescana, il che costituì la prima rilevante cesura nella continuità dinastica insita nel progetto di re Roberto. A lato del grande sepolcro del sovrano, nel posto originariamente riservato, con ogni probabilità, appunto alla tomba di Giovanna, fu invece allestito, dopo il 1382, il monumento a sua sorella Maria d'Angiò (1329-1366?), duchessa di Durazzo[227]. Maria era certamente un personaggio chiave per la legittimazione del ramo durazzesco, poiché era stata designata come seconda nell'ordine di successione. Se da un lato Carlo d'Angiò-Durazzo (poi re Carlo III,

[226] Per la sistemazione pressoché definitiva del presbiterio intorno al 1346, subito dopo la costruzione del sepolcro di re Roberto, si veda GAGLIONE, *La basilica ed il monastero*, cit., pp. 191-192.

[227] Sulla questione dell'originaria collocazione del sepolcro di Maria di Valois e di quello di Maria d'Angiò-Durazzo, si veda anzitutto MICHALSKY, *Memoria*, cit., p. 148 (seguita da LUCHERINI, *Le tombe angioine*, cit., p. 490), la quale ritiene che, intorno al 1366, allo scopo di consentire l'allestimento del sepolcro di Maria d'Angiò, duchessa di Durazzo, quello preesistente di Maria di Valois, che sarebbe stato collocato in origine a sinistra dell'altare maggiore, sulla parete di fondo, sarebbe stato spostato nei pressi della porta di accesso alla sacrestia, a destra del sepolcro di Carlo di Calabria ov'è tutt'ora; questa ricostruzione tuttavia è meramente congetturale poiché, in realtà, il monumento di Maria di Valois fu dall'origine posto in stretta vicinanza del monumento del marito come aveva stabilito la stessa duchessa nel suo testamento del 23 ottobre 1331, e, d'altra parte, il sepolcro della Valois non poteva essere posto in un'area così prestigiosa come quella alle spalle dell'altare maggiore, considerando che la principessa non era stata incoronata sovrana; peraltro, dopo la morte di Roberto per le vicissitudini della dinastia angioina il criterio dinastico-famigliare non fu strettamente seguito, e quel posto di prestigio potè essere invece assunto dal monumento di Maria di Durazzo, peraltro erede al trono e madre della futura regina Margherita, del ramo degli Angiò Durazzo, e si veda GAGLIONE, *La basilica ed il monastero*, cit., p. 175, pp. 186 ss.

1345-1386), aveva ottenuto dal pontefice una formale investitura del Regno con un atto che avrebbe dovuto fugare i dubbi riguardo alla legittimità della sua ascesa al trono[228], dall'altro proprio il suo matrimonio con la cugina Margherita d'Angiò-Durazzo, figlia appunto della principessa Maria d'Angiò, assicurava la continuità con il ramo principale della dinastia ed aggiungeva alla patente di legittimità per *concessione* quella di legittimità per *successione*. Un argomento difensivo in più, dunque, contro le pretese dei cugini francesi che erano stati tardivamente adottati da Giovanna I[229]. Le iscrizioni sepolcrali poste in S. Chiara sul monumento di Maria d'Angiò e su quelli successivi di Agnese (1345-1383) e Clemenza (1346-1370 o 1371) d'Angiò-Durazzo, sue figlie e sorelle della stessa Margherita, riaffermano inoltre tutte, a chiare lettere, l'appartenenza di queste principesse alla famiglia reale *De Francia*, ponendo così in rilievo la discendenza sia da Carlo I d'Angiò sia dalla Casa reale francese. Tra le conseguenze di tale appartenenza era, evidentemente, anche il diritto ad un sepolcro monumentale nel presbiterio della chiesa-sacrario della famiglia reale. Proprio a S. Chiara scelse anzitutto di essere sepolta la principessa Agnese[230], che, nel suo testamento del 9 febbraio del 1383, destinò 100 once di carlini d'argento nonché altre somme per l'acquisto di una casa o di un terreno a Napoli oppure nelle vicinanze, da assegnare al monastero per finanziare con i relativi redditi le celebrazioni liturgiche in memoria

[228] Si veda per tutti Léonard, *Gli Angioini*, cit., pp. 599 ss.

[229] Léonard, *Gli Angioini*, cit., loc. ult. cit. Sulla politica delle adozioni di Giovanna I e di Giovanna II si veda ora anche H. J. Mierau, *Erbschaft als* negotium: *Die letztwillige Verfügung Johannas von Neapel*, in *Herrscher- und Fürstentestamente im westeuropäischen Mittelalter*, a cura di B. Kasten, Köln, Weimar, Wien 2008, pp. 489-507.

[230] «Dari et solvi et assignari per dictos executores suos tantam pecunie quantitatem ex qua sufficienter fieri possit predicta sepultura in dicta ecclesia Sancte Clare cum cantaro et figuris marmoreis ut prefertur honorabiliter et decenter secundum condicionem et condecentiam status sui ad providentiam et arbitrium dictorum executorum suorum», si veda N. Bock, *Kunst am Hofe der Anjou-Durazzo. Der Bildhauer Antonio Baboccio, 1351-um 1423*, München-Berlin 2001, p. 478.

sua e dei propri genitori[231]. Sempre al fine di garantire le celebrazioni del suo anniversario e di quelli dei genitori, la stessa Agnese destinò, nello stesso testamento, al convento di S. Lorenzo maggiore 50 once di carlini d'argento ancora una volta per l'acquisto di un bene immobile redditizio[232]. Sua sorella Margherita, cui viene in genere attribuita la decisione del trasferimento della tavola del *san Ludovico* da S. Lorenzo a S. Chiara[233], non mancò a sua volta di assicurare, con una donazione del 14 maggio 1409, che nella chiesa esterna di S. Chiara si svolgessero le celebrazioni in memoria dei sovrani angioini suoi predecessori e per la sua stessa anima[234]. La

[231] «Pro anniversario faciendo in eadem ecclesia Sancte Clare anno quolibet pro anima testatricis ipsius et animabus quondam illustrium dominorum parentum suorum ac pro missis et orationibus celebrandis et dicendis...», le altre somme erano dovute a titolo di interessi sui depositi accesi presso il comune di Firenze nonché per gli alimenti e la dote dovuti dalla sorella maggiore Giovanna, duchessa di Durazzo, si veda Bock, *Kunst am Hofe*, cit., p. 478.

[232] Bock, *Kunst am Hofe*, cit., p. 479.

[233] Così Bertaux, *Les saints Louis*, cit., p. 631; Hoch, *The Franciscan Provenance*, cit., pp. 27-28.

[234] Alla donazione di Margherita del 14 maggio 1409 in favore del monastero di S. Chiara si riferisce questo regesto: «Item un altro istrumento transumptato et reassumpto ut supra, per mano del egregio notar Loyse Luongo di Napoli a 17 de decembre quarte decime Indictionis 1420, del istrumento de donatione ai 14 di Magio secunde Indictionis 1409, per mano de notaio Giovanni Megaldo, fatto per l'onorevole Noffo de Vio de Gayeta familiar et procuratore de la Illustrissima Prencepessa et signora Regina Margarita de Ungaria, al monasterio del Corpo de Christo dell'ordine de Santa Chiara di Napoli, de certi beni stabili siti ne la città e territorio de Napoli; nel detto instrumento de Donatione contenti et declarati con conditione che detto monasterio sia tenuto tenere otto fratri sacerdoti del ordine minore, ultra lo numero consueto de detto monasterio, de bona fama et honesta vita, ciascuno de li quali debbia dire ogni di la sua messa nel altare de la Cappella construenda per essa signora Regina *per sua anima et de suoi predecessori Ri*, et interim se construerà, se debbia dire al altare magiore et a l'altre Cappelle convicine, et che quando no se tenessero detti otto fratri ut supra, che in detti beni succeda lo monasterio de santa Maria Donnaregina de Napoli del medesmo ordine», in Archivio di

stessa sovrana, pochi giorni dopo, il 17 maggio del 1409, effettuò un'altra donazione questa volta in favore del convento di S. Lorenzo maggiore affinché nella cappella dedicata alla Natività della Vergine Maria (*Sancta Maria in festo nativitatis*) fossero celebrate in perpetuo messe per la sua anima, nonché per quelle del padre Carlo (1323-1348), duca di Durazzo, sepolto appunto a S. Lorenzo, della madre Maria, sepolta a S. Chiara, e delle sorelle Giovanna (1344-1387), sepolta a S. Lorenzo, Agnese e Clemenza, sepolte a S. Chiara[235]. La fondazione delle cappellanie e lo stesso programma monumentale funerario durazzesco furono dunque molto probabilmente pensati e realizzati in tempi diversi da Giovanna, duchessa di Durazzo, da Margherita, e forse anche da Giovanna II[236], con una ripartizione degli interventi monumentali e delle provvidenze proprio tra S. Chiara, ove, come si è detto, era sepolta la madre delle principesse durazzesche, Maria d'Angiò, ed appunto S. Lorenzo, dove venne sepolto il padre, Carlo, duca di Durazzo.

Proprio nell'ambito di questo stesso programma deve dunque riflettersi sulla possibile sorte della tavola del *san Ludovico*, per così dire in bilico tra il sacrario angioino di S. Chiara e quello angioino durazzesco di S. Lorenzo. È evidente che se gli Angiò-Durazzo avevano destinato la stessa cura ed attenzione sia a S. Chiara sia a S.

Stato di Napoli, fondo *Corporazioni religiose soppresse*, vol. 1184, f. 67*v*, al n. 42, pubblicato da Bock, *Kunst am Hofe*, cit., pp. 507 ss.

[235] Si veda per la trascrizione Bock, *Kunst am Hofe*, cit., p. 508, in Archivio di Stato di Napoli, fondo *Corporazioni religiose soppresse*, vol. 1197, f. 4*v* «pro dicendis missis octo qualibet die pro animabus ipsius regine, patris, matris et sororum eorum»; Di Meglio, *Il convento*, cit., p. 50, n. 89; la cappella, in seguito, fu denominata "cappella della Regina", Gaglione, *Sulla pretesa*, cit., pp. 113-134; L. Mocciola, *La Cappella della Regina nella chiesa di San Lorenzo Maggiore di Napoli: committenza dei monumenti, fondazione della cappella e topografia del transetto in età tardomedievale*, in «Archivio storico per le province napoletane», CXXIX (2011), pp 1-60.

[236] Per la datazione dei sepolcri durazzeschi e per la critica alla tesi di una commissione unitaria degli stessi da parte della sola regina Margherita, si veda Gaglione, *Sulla pretesa*, cit., pp. 118 ss.

Lorenzo, come dimostrano le donazioni appena esaminate, non risulterebbe agevole individuare le ragioni per le quali avrebbero poi deciso lo spostamento della tavola martiniana da S. Chiara appunto a S. Lorenzo. A sua volta, proprio re Ladislao d'Angiò-Durazzo riprese e patrocinò il culto di san Ludovico quale santo famigliare angioino, come dimostra la notizia di un suo provvedimento del 9 novembre 1406, con il quale ordinò al capitano della città de L'Aquila di assicurare anche in quella, come avveniva annualmente nella città di Napoli ed in altre città del Regno, la celebrazione della festa di s. Ludovico, magnifico e santo confessore, della comune stirpe dei re di Francia, festività che cadeva nel mese di agosto[237]. C'è però a questo punto da chiedersi se tale documento si riferisca proprio a s. Ludovico di Tolosa o invece a s. Luigi di Francia, conside-

[237] N. Barone, *Notizie raccolte dai registri di cancelleria del re di Ladislao di Durazzo*, in «Archivio storico per le province napoletane», XIII (1888), p. 27, menziona un provvedimento del 9 novembre 1406, dal Registro angioino 1407 f. 41, con il quale re Ladislao ordinò al capitano de L'Aquila che in quella città si dovesse celebrare con la dovuta solennità la festa di s. Ludovico «mirifici et beati confessoris de comuni stipite domus regie francie quod festum est de mense augusti prout fit annis singulis in civitate neapoli et terris aliis», orbene, Barone sembrerebbe ritenere che si tratti di s. Ludovico (Luigi IX) re di Francia, poiché infatti, alla nota 6 *ibidem*, afferma che questa stessa festa fu celebrata il primo di ottobre del 1301 nonché il 26 agosto del 1306, citando appunto i documenti riferiti dal Fusco riguardo alle feste angioine dedicate a s. Ludovico (Luigi) di Francia e tenutesi in quelle date (si rinvia alla nota 182); analoga notizia di questo *mandatum* fornisce Minieri Riccio, *Notizie tratte da 62 registri*, cit., p. 98, che però, nell'indice (p. 226) parla genericamente di un s. Ludovico senza ulteriori precisazioni; Cutolo, *Ladislao*, p. 318, nota 76, dal Registro angioino 369, f. 41, riporta l'atto sotto la data del 9 novembre 1400, precisando che, con riguardo alla festa di s. Ludovico (Luigi) IX, Ladislao ordinò «quod in civitate Aquila celebretur festivitas mirifici Sancti Ludovici de comuni stirpe domus Francie trahentis originem prout celebratur in hac civitate Neapolis et aliis huius Regni», l'anno deve però essere corretto in 1406, come sopra indicato, e d'altro canto, Capasso, *Inventario*, cit., p. 392, nota 2, precisa, proprio con riguardo ai ff. 41-46 del Registro angioino n. 369, che gli stessi contenevano trascrizioni di documenti risalenti al novembre della XV indizione per l'anno solare 1406.

rando, infatti, che le stesse fonti storiche di età angioina confondono talvolta i due santi. Ad esempio, la *Cronaca di Partenope* (metà del secolo XIV)[238] nell'enumerare i figli di Carlo II precisa: «Lo secundo [s. Ludovico di Tolosa] fo sancto Luyse de Francza, e, poco dopo, Lodovico il quale per virtu di Dio et di soe bone operacioni fo sancto». Il riferimento, contenuto nel documento del 1406, alla festa celebrata nel mese di agosto non è purtroppo neppure esso decisivo, poiché, come noto, in quel mese si celebravano sia l'anniversario di s. Ludovico di Tolosa (19 agosto)[239] che la festa di s. Luigi, presso gli Angiò, come detto, il 26, e presso i capetingi di Francia il 25 del mese[240]. Né, infine, l'uso della definizione di *confessore*, dovendosi intendere per *confessore* il santo che ha proclamato e dimostrato la fede con parole ed atti per distinguerlo dal santo *martire*, invece che quella di *re*, è strettamente dirimente, poiché *confessore* non di rado è definito dalle fonti anche s. Luigi re di Francia[241]. Poiché tuttavia la solenne celebrazione della festa a Napoli è ricordata dalle fonti, peraltro tarde, solo per s. Ludovico di Tolosa, anche il documento del 1406 sembrerebbe poter essere ra-

[238] S. Kelly, *The* Cronaca di Partenope. *An introduction to and critical edition of the first vernacular history of Naples (c. 1350)*, Leiden-Boston 2011, p. 271.

[239] La stessa bolla di canonizzazione stabilisce questa come festa principale, utilizzando una formula cancelleresca tralaticia: «Ideoque universitatem vestram monemus et hortamur attente, per apostolica vobis scripta mandantes, quatenus XIV kalendis septembris, cum felix eius anima, tunc de carnis vinculis astra petens, coelestem aulam adiverit aeternis gaudiis potitura, festum eiusdem episcopi et confessoris devote et solemniter celebretis, ut pia eius intercessione hic a noxiis protegi et in futurum sempiterna gaudia consequi valeatis», *Processus*, cit., p 399.

[240] Si veda la precedente nota 182.

[241] «In honore Beati Lodovici, gloriosissimi confessoris, quandam capellam in loco qui Persanetum vulgariter nuncupatur», da una lettera di papa Bonifacio VIII, data ad Anagni, il 29 aprile del 1300, in *Les Registres de Boniface VIII*, a cura di M. Faucon, A. Thomas, Paris, Ernest Thorin, 1885, vol. II, coll. 687-688, n. 3555 (CXX), si trattava delle *Indulgentiae concessae capellis de Persaneto, de Quatuormare et de Chambliaco, in honorem beati Ludovici fundatis*.

gionevolmente riferito appunto a s. Ludovico e non a s. Luigi. Occorre anche rammentare che, non a caso, nel grandioso monumento sepolcrale di re Ladislao edificato in S. Giovanni a Carbonara per volere di sua sorella Giovanna II ad imitazione della macchina funeraria di re Roberto, l'assoluzione al defunto sovrano è impartita proprio da un *san Ludovico di Tolosa*, rappresentato in vesti vescovili giustapposte all'umile saio francescano[242]. A questo punto, pur in assenza di precisi riferimenti documentali o letterari, può con tutta la necessaria cautela ipotizzarsi che il trasferimento della tavola martiniana da S. Chiara a S. Lorenzo sia avvenuto in età durazzesca, per opera di Margherita o di Ladislao, principalmente per motivi devozionali, per corredare cioè il nuovo sacrario durazzesco di S. Lorenzo di una prestigiosa rappresentazione del santo dinastico angioino nell'atto di legittimare con Roberto anche la serie dei sovrani successori.

Mario Gaglione

[242] Si veda sul monumento e sulla corretta identificazione del santo: A. Delle Foglie, *La cappella Caracciolo del Sole a San Giovanni a Carbonara*, Milano, Jaca Book, 2011.